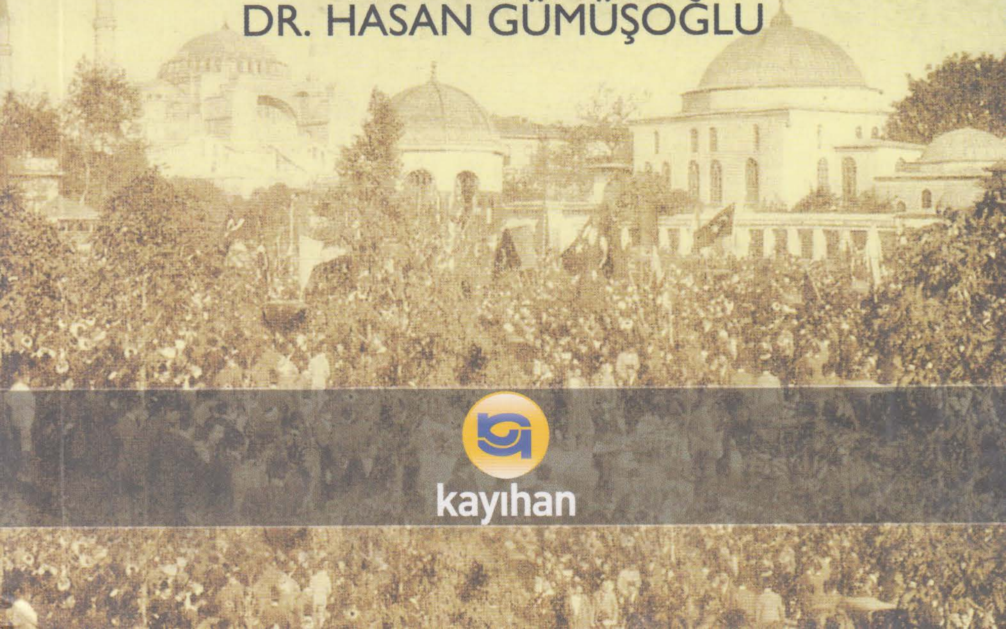


MODERNİZM'İN İNANÇ HAYATINA ETKİLERİ VE JÖN TÜRKLÜK

DR. HASAN GÜMÜŞOĞLU



kayıhan

بسم الله الرحمن الرحيم

MODERNİZM'İN
İNANÇ HAYATINA ETKİLERİ VE
JÖN TÜRKLÜK

Yayın Yönetmeni
Adem Kuşkulu

Yazar
Dr. Hasan Gümüşoğlu

Kayıhan Yayınları
138

Tarih Araştırmaları
18

Sayfa Düzeni
İrfan Güngörür

Kapak Tasarımı
Sercan Arslan

Isbn
978-605-5996-48-2

Baskı Tarihi
Mayıs 2012

Baskı / Cilt
Çevik Matbaacılık
Davutpaşa Cad. Besler İşmerkezi
No: 20/18-19 Topkapı / İstanbul
Tel. 0212 501 30 19

kayıhan yayınları

Ticarethane Sokak
Tevfik Kuşoğlu İşhanı No:41/33
Sultanahmet / İstanbul

Tel. 0212 513 51 90
527 23 84
Fax. 0212 511 82 17

www.kayihanyayinlari.com
info@kayihanyayinlari.com

MODERNİZM'İN
İNANÇ HAYATINA ETKİLERİ
VE
JÖN TÜRKLÜK

DR. HASAN GÜMÜŞOĞLU

kayıhan

İ S T A N B U L 2 0 1 2

DR. HASAN GÜMÜŞOĞLU

1965 yılında Antalya-Gazipaşa'da dünyaya geldi. İlk ve orta öğretimini Gazipaşa'da tamamladıktan sonra 1982 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesine girdi ve 1987 yılında mezun oldu. S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Kelam Ana Bilim Dalında mastıra başladı. "İnsanlığın Nübüvvete Olan İhtiyacı" konulu tezi ile yüksek lisansını bitirip aynı enstitüde doktoraya devam etti. Mısır, Ürdün, Arabistan ve Amerika'da araştırma ve incelemelerde bulundu.

1997 yılında "İslam Akide Sisteminde İmamet" konulu tezini tamamlayarak doktorasını bitirdi. 2002 yılından itibaren üç yıl İngiltere'de kaldı ve İngiliz Devlet Arşivlerinde (PRO) Osmanlının son döneminde "Osmanlı-İngiltere ilişkileri" konusunda araştırmalarda bulundu.

(hasgumus@hotmail.com)

Eserleri:

1- *İslâm'da İmamet ve Hilafet* (Doktora tezi) 1999.

2- *Osmanlı Hilafeti ve Kaldırılması*, 2000.

3- *İslam Mezhepleri Tarihi (Temel İnanç Sistemleri)*, 2008.

4- *İntikalinden İlgasına Osmanlı'da Hilâfet*, 2011.

5- *Modernizmin İnanç Hayatına Etkiler ve Jön Türklük*, 2012.

İçindekiler

II. BÖLÜM / 115
İslâm'ın Temel Esasları ve Jön Türk Hareketinin Etkileri

Kısaltmalar

A.e. ....: aynı eser
a.g.e. ....: adı geçen eser
a.g.m. ....: adı geçen makale.
a.mlf. ....: aynı müellif
a.s. ....: aleyhisselâm
A.y. ....: aynı yer
bkz. ....: bakınız
b. ....: bin, ibn
BOA ....: Başbakanlık Osmanlı Arşivi
BEO ....: Bâbıâli Evrak Odası
c. ....: cilt
çev. ....: tercüme eden
DİA ....: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
H.Ü.E.F.D. ....: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
Hz. ....: Hazreti
İA ....: İslam Ansiklopedisi
Ktp. ....: Kütüphane
nşr. ....: neşreden
r.a. ....: radyallahu anhu, radyallahu anhüm
r.h. ....: rahmetullahi aleyh
s. ....: sayfa
s.a.v. ....: sallallahu aleyhi ve sellem
Sy. ....: sayı
TBMM ....: Türkiye Büyük Millet Meclisi
U.Ü.İ.F.D. ....: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ts. ....: tarihsiz
vr. ....: varak
vb. ....: ve benzeri
vd. ....: ve devamı
Y.E.E ....: Yıldız Esas Evrakı

Takdim

Bize göre Osmanlı modernleşmesi konusunda yapılan bir takım inceleme ve araştırmalara rağmen modern düşüncenin müslümanların itikadları üzerindeki etkileri bugüne kadar yeterli bir şekilde ortaya konulmamıştır. Bu sebeple Osmanlı'nın son döneminde ortaya çıkan ve Cumhuiyet devrini de içine alarak uzun zaman etkisini sürdüren inanç bunalımının arka planı merak edilen ve ilgi çeken bir konu olmaya devam etmiştir. Jön Türkler, Batı'da dinî değerleri kasıp kavuran inançsızlık modasının Osmanlı toplumunda yaygınlaşmasına öncülük ettiklerinden ve sonraki dönemlerde din konusunda takip edilen politikalara ilham kaynağı olduklarından, onların inanç konusundaki düşünceleri ve müslüman toplum üzerindeki etkilerinin araştırılması önem arz etmektedir.

Jön Türkler konusunda yapılan çalışmalar, daha çok onların tarihî ve siyâsî taraflarını veya din-siyaset temelindeki görüşlerini incelemeye mâtuf olduğu için, onların inanç temelindeki görüşleri ve bıraktığı tesirler konusunda müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Halbuki çalışmamız içinde yer alan bilgilerden anlaşılacağı üzere Jön Türklerin müslümanların inançları üzerinde bıraktığı izler onların siyâsî görüşlerinden daha kalıcı olmuştur.

Asırladır İslâm'ın âdetâ genlerine işlediği bir toplumda, dinin yok sayılarak veya görmezlikten gelinerek sağlıklı bir modernleşmenin yapılamayacağı o dönemde bazı kimseler tarafından ifade

edilmişti. Ancak Jön Türkler arasında genel kabul gören yaklaşım, İslâm'a ilâhî esasa dayalı bir din olarak inanma ve hükümlerini uygulama değil de sosyal içeriğinden istifade etme yönündeydi.

Jön Türklere göre modernleşme genel mânada pozitivist veya materyalist düşünce ekseninde olmak zorunda olduğundan, istenilen hedefe ulaşmak için İslâm'ın esaslarında reform mânasına gelen değişiklikler yapılmalıydı. Onlara göre modernleşmenin gerçekleşmesinde İslâm, bir araç olarak kullanılabilirdi. Jön Türkler, İslâmî ıstılahlara modern düşüncenin ilkeleri doğrultusunda yeni mânalar yükleyerek ıstılahların tahrif edilmesini bir yöntem olarak benimsemişlerdi. Bu itibarla modernleşme düşüncesinin temel dinamikleri ve Osmanlının modernleşme sürecinin tarihî ve siyâsî şartları göz önüne getirilmeden sadece meselenin inanç ve düşünce boyutunu ortaya koymak mümkün değildir.

Şüphesiz böyle bir çalışmanın sınırları içinde kalmak zor olduğu gibi, Jön Türklerin birçok faaliyetinin gizli olması, zaman zaman resmi yayın organlarında ifade edilen görüşün dışında bir politika takip etmelerinden dolayı bu araştırmamızda bir takım sıkıntılarla karşılaşmadık değil. Bunlara ilâveten incelememiz, inanç gibi kişinin tamamen iç dünyası ile alâkalı bir hususu araştırma konusu yapmasından dolayı belirttiğimiz görüşlerin Jön Türklerin hepsinin düşüncelerini yansıtması mümkün olmamakla birlikte, onlara hâkim olan fikirler ve etkileri konusunda sağlıklı fikir verebilme özelliğine sahiptir.

Batı'nın içinde bulunduğu ve kendine mahsus şartlardan dolayı modern düşünce, ilâhî esasları temel alan dünya görüşünün ve hayat anlayışının değiştirilerek; merkezine akıl ve bilimin yerleştirildiği, dinî inanışların dışlandığı veya sadece özel hayatta ve vicdanlarda yer verildiği bir sistem olarak gelişmişti. Bu itibarla "modern" terimi, sanatta ve edebiyatta "çağdaş ve çağındaki yeniliğe uygun olan" mânasına geldiği halde modernist düşünce insanı, "vahiy" ve aşkın

olan ile alakasını koparmak zorunda bıraktığından modernizm, beraberinde geleneğe ve dine karşı olmayı getirmişti.

Batıdaki din-bilim çatışmasının aksine, ilim ve fenni almak, sanayi ve teknoloji alanındaki gelişmeleri takip etmek, medeniyet yolunda ilerlemenin ve terakkî etmenin lüzumu ve ehemmiyeti konusunda Osmanlı'da gerek ulemâ gerekse ümerâ arasında bir görüş ayrılığı bulunmuyordu. Ancak Avrupalılaşmayı savunan bir kısım insanlar, medeniyeti, giyim kuşamda, eğlencede ve sosyal hayatta yani sadece şekil itibariyle, Batı'lı bir hayat tarzını benimsemekten ibaret görmüşler ve insanlarda böyle bir hayata ilgi uyandırmak için çalışmışlardı.

"Jön Türk Hareketi Bağlamında Modernizmin İnanç Hayatına Etkileri" başlıklı çalışmamızda bütünlüğün sağlanması için Avrupa'da ortaya çıkan ve oranın şartlarında gelişen modernizmin temel dinamiklerine dikkat çekmeyi önemli gördük. Bu çerçevede Aydınlanma düşüncesiyle gelişen ve kilise-bilim çatışmasıyla kızışan uzun bir mücadelenin sonunda bilimin galip çıkmasıyla birlikte, pozitivist değerlerin âdetâ dinin yerine ikâme edilmeye çalışıldığına işaret ettik.

Giriş kısmında Osmanlı'da modernleşme düşüncesinin ortaya çıkış sebeplerine dikkat çekilerek, modernizmin inanç temelinde yaptığı etkilerin arka planı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Birinci bölümde Jön Türkleri harekete geçiren siyâsî muhâlefet düşüncesi ve modernizmin etkileri araştırılmış ve modern düşünce sistemlerinin onların inançları üzerindeki etkilerine dikkat çekilmiştir. *Osmanlı Arşivleri*'nde (BOA) yer alan belgelerin şâhitlik ettiği şekilde Osmanlı'nın Avrupa'ya ulûm ve fünûn tahsili için gönderdiği talebelere yüklü miktarda para ayırmasına rağmen, bir kısım talebenin oranın hayat tarzı ve eğlencesiyle daha çok ilgilendiğini gördük. Bu çerçevede Batı'nın kültür ve düşüncesinden oldukça etkilenen ve Jön Türk hareketinin yönünü tayinde belirleyici olan

Ahmed Rıza'nın pozitivist, Abdullah Cevdet'in materyalist yönünü inceleme konusu yaptık. Ayrıca son dönemde ağırlık kazanan Türkçülük hareketi ve bu hareketin düşünce bazında bir temele oturtulmasında önemli rolü olan Ziya Gökalp'ın görüşlerine yer verdik.

İkinci bölümde Jön Türklerin toplumun inançları üzerinde yaptıkları tesirlerin tam olarak ortaya konulması için İslâm'ın temel esaslarından olan din ve îmân konusu aslî kaynaklar referans alınarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu kısımda, Jön Türk hareketinin itikadî konularda ortaya çıkan yeni arayışlardaki etkisi ele alınmış, özellikle modernizmin Batı'da etkin hale gelmesinden sonra ulûhiyyet inancı etrafında ortaya çıkan deist ve ateist düşünce incelenerek bu konuda Jön Türklerin görüşleri ve sonraki etkileri araştırılmıştır. Ayrıca nübüvvet konusuna yer verilerek, özelikle vahyin şümûlünü daraltarak veya hadîslerin fonksiyonunu azaltarak dolaylı yoldan nübüvvet müessessini inkâr ile neticelenebilecek gayretlerin geri planı ve sonuçları konusunu işledik. İkinci bölümün sonunda sem'iyyât konularından olmasından dolayı sadece naslarla açıklanabilen "âhirete inancı" konusu özlü bir şekilde verilerek son dönemde "âhirete îmân", "haşir", "cennet ve cehennem hayatı" çerçevesinde meydana gelen tartışmalar incelenerek, modernizm düşüncesinin Jön Türkler kanalıyla müslümanların itikadları üzerindeki etkilerinin bir bütünlük içerisinde ortaya konulmasına gayret edilmiştir.

Araştırmamızın alanının geniş tutulması, Jön Türklerin kendi aralarındaki görüş farklılığından kaynaklanmıştır. Jön Türkler, bazı düşüncelerini dolaylı olarak açıkladıkları için uzun izahlar yapmayı, farklı mânalara gelebilecek kelimeleri kullanmayı, bir yöntem olarak benimsediklerinden, itikadlarını açıkça ifade etmek yerine, zaman zaman İslâmî ıstılahların içini modern değerlerle doldurarak, inanç veya inkârlarını ortaya koymuşlardır. Onlar, laik bir ortamda neşv ü nemâ bulmuş modernist düşüncenin ilkelerini İslâm'ın asırlardır

hâkim olduğu bir toplumda ifade etmek ve uygulamak durumunda olduklarından ciddi sıkıntılarla karşılaşmış olsalar da, müslüman toplumun inançlarının bozulmasında ve İslâmî değerlere gösterilen hassasiyetin azalmasında önemli etkileri olmuştur.

Modern veya post-modern dönemin sınırlarının ve etkilerinin tartışılmaya devam edildiği bir süreçte, müslüman bir toplumun inançlarının değiştirilmesinde veya dönüştürülmesinde Jön Türklerin etkilerinin ortaya konulmasının Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin doğru anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşüyoruz.

Çalışmamız esnasında bize yol gösteren ve yardımcı olan bütün hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkür eder bu araştırmamızın ilim dünyasına bir ışık tutmasını Hz. Allah'tan niyaz ederim.

Hasan Gümüşoğlu
Çamlıca-İstanbul
Mart 2012

GİRİŞ

Osmanlı Modernleşmesi

Osmanlı'nın son döneminde daha çok Jön Türkler olarak bilinen ve Osmanlı'da modernleşme düşüncesinin ilk organize savunucuları konumunda bulunan kişilerin düşüncelerinin sağlıklı bir şekilde ortaya konulması için, Batı merkezli modernizmin temel dinamiklerine dikkat çekmenin önemli olduğunu düşünüyoruz. Daha işin başında belirtmek gerekirse modernizm düşüncesinin inanç temelinde genel olarak ateizm çerçevesinde geliştiği veya bu düşünceyi tetiklediği kabul edilmekle birlikte, modernist bilim ve fikir adamlarının hepsi ateist olmayıp aralarında deist olanlar bulunduğu gibi, Hıristiyanlık ile modern düşünceyi bir araya getirmeye çalışanlar da vardı. Ancak bu, modern düşüncenin din dışı, hattâ zaman zaman din aleyhtarı bir hareket şeklini aldığı gerçeğini ve kanısını değiştirmemektedir.

Aynı şekilde Jön Türk hareketinin de fikir ve inanç yapısının bir bütünlük arz ettiğini, tek bir hareket tarzını benimsediklerini söylemek mümkün değildir. Ayrıca Jön Türk hareketinde "bazı kişilerin sistemli bir düşünceye sahip olmamaları, zamanın ve şartların değişmesine göre fikirlerinin değişmesi ve farklı düşünceye sahip kişilerin harekette yer alması" gibi sebeplerden dolayı araştırmamızın sınırlandırılması zarureti doğmuştur. Bir fikir vermesi açısından cemiyetin merkez üyeleri arasında

"... Ağalardan, beylerden, paşalardan, yâverlerden, Mâbeyn takımından, münevverü'l-efkârın (aydın fikirli insanlar)" bulunmasından memnun olanlar bulunduğu halde, bu cemiyetin Balkan teşkilâtının şu ifadeleri aralarındaki düşünce ve yaklaşım farkını ortaya koyuyordu:

> "... Ya bizim ahâlimizin başına belâ kesilen mu'teberân (itibar olunan kimseler) perdesi altında hayâsızları mı? Acele etmeyiniz. Bazı insafsız ağalarımız, vicdansız beylerimiz, asılsız paşalarımız, îmânsız müftülerimiz(!)..."[1]

"İmansız müftü" gibi aslî mânaları değiştirilmiş veya içi boşaltılmış ıstılahları yaygın olarak kullanan Jön Türk hareketi, ağırlıklı olarak, modern dönemde gelişen, pozitivist, materyalist ve nasyonalist düşünce sistemlerinin izlerini taşıdığından, burada onların inanç temelindeki görüşleri esas alınarak araştırmanın sınırlandırılmasına çalışılmıştır. Zirâ bu hareket "Jön Türkler" olarak isimlendirilse de, üyeleri sadece Türklerden ibaret değildi. Jön Türklerin arasında Arap ve Arnavut gibi Türk olmayanlar bulunduğu gibi Yahudi, Ermeni ve Rum gibi müslüman olmayan kimseler de vardı.[2] Bu itibarla Jön Türk hareketi, gerek düşünce, gerekse katılan insanlar açısından farklı renkleri hâiz geniş bir yelpazeye sahipti.

Jön Türk hareketi, ayrılık veya bağımsızlık merkezli milliyetçi hareketlere son vererek, Osmanlı Devleti'nin *ittihâdını*, Batı'dan *ulûm* ve *fünûn* alarak da terakkîsini esas aldığı için Birinci Jön Türk Kongresi'ni (1902) takiben Paris'te kurulan Osmanlı Terakkî ve İttihâd Cemiyeti'nin Nizâmnâme-i Esâsî'sinin ilk maddelerinde bu esasların gerçekleştirilmesi gaye edinilmişti. Birinci maddede "Terakkî ve İttihâd Cemiyeti" nâmında daimî siyâsî bir cemiyetin

---

1 M. Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İstanbul 1985, s. 646.

2 Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, İstanbul 2003, s. 4.

teşkil edildiği belirtildikten sonra söz konusu gayeler ve cemiyete giriş esasları şöyle yer almıştı:

> "Madde 2- Her husûsta sebeb-i muvaffâkiyet olan ahlâk-ı hasen-i milliyeyi takviye, ulûm-ı maârif ve terakkîyât-ı medeniyye-i hâzırayı, âdât-ı kavmiyye ve ihtiyacât-ı mevkiyemize tatbîken memâlik-i Osmâniye'de neşr-ü tamîme çalışmak.
>
> Madde 3- Osmanlı anâsır-ı muhtelifesi arasında ihtisâsât-ı vatanperverâne ve insaniyetkâraneden mütevellid bir ittihâd-ı samimî vücûda getirmek, vatanın terakkîsi ve i'tilâsına Osmanlıları elbirliği ile çalışmaya sevk ve teşvik etmek.
>
> Madde 6- Cins ve mezhep ayrımı olmaksızın, kadın ve erkek bilcümle Osmanlılar cemiyete azâ olabilir. Azâlığa duhûl için âkil ve reşîd ve ahlâk-ı hasene sahibi olmak ve mâzisi temiz bulunmak şarttır."[3]

Jön Türkler, Batı'da asırlarca süren bir gelişmenin ürünü olan ve daha çok kilise ve laik çevre arasında geçen bir mücadelenin neticesinde oluşan seküler bir düşünce ve hayat anlayışını, asılardır İslâm'ın âdetâ genlerine işlediği bir toplumda yeşertmeye çalışırken ciddi zorluklarla karşılaşacaklarını muhtemelen hesaba katmamışlardı. Nitekim Jön Türk hareketi, ilk başta devrin hükümetine bir muhâlefet olarak geliştiği halde, daha sonra Batı'nın kendi şartlarında gelişen kurum ve değerlerini fikir ve itikad boyutları dikkate alınmadan Osmanlı'ya transfer etmenin ülkenin içinde bulunduğu sıkıntılara çare olacağını düşünmüştü.

Bu çalışmanın maksadı Osmanlı modernleşmesinin ve Jön Türklerin tarihini araştırmak olmayıp, İslâm toplumunda itikadî bir sarsıntıya, derin şüphelere sebep olan ve gittikçe büyüyen bir inanç bunalımını tetikleyen Jön Türk hareketini inanç temelinde incelemektir. Başlangıçta Jön Türkler tarafından Batı merkezli modern düşüncenin değerleri ile İslâm'ın bir tezat teşkil etmediği,

---

[3] Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, İstanbul 2009, I, 77.

hattâ modern düşüncenin dinamiklerinin birçoğunun İslâm'da bulunduğu ileri sürülmüştü. Bu yaklaşımın temelinde, genelde modernleşmeye özelde ise Jön Türk hareketine İslâmî bir meşrûiyet kazandırma düşüncesi bulunduğundan, zamanla İslâmî değerler geri plana itilmiş ve pozitivist ve materyalist ilkeler ağırlık kazanarak laik bir düzenin temelleri atılmıştır. Jön Türklerin bu yaklaşımı şöyle değerlendirilmektedir:

> "Sonunda istenen laik bir düzen olduğuna ve bu da din farklılığını ortadan kaldırarak, vatandaşlık bilincini kuvvetlendireceğine göre, bu alandaki propagandanın yapabileceği ters işlev, istenilenin dışında bir etkiyi ortaya çıkarabilirdi.
>
> Kuşkusuz başta mantıklı gelen bu düşüncenin ihmal ettiği bir yön vardır ki o da ahali ve ona ulaşmak için kullanılan bir araç olarak düşünülen "din" kavramlarının, sistemde yalnızca ikincil bir parça olduklarıdır. Toplum, seçkinlerin belirgin bir şekilde etkileyebildiği bir işleyişe sahip olduğuna göre; Jön Türklere göre yapılması gereken; kitleye, kendi benimsedikleri değişiklikleri icabında bir dinî elbise içinde halka malettirmekten ibaretti. Pek çok modern fikrin hadislerin desteğiyle ortaya konulmasının nedeni budur. Bunun bir diğer görüntüsü, materyalist eski İslâm düşünürlerinden ilginç parçalar bularak, dini toplumsal içeriği dışında, kullanılması anlamlı gözükmeyen bir kurum haline getirmekti."[4]

Jön Türk hareketi, Cumhuriyet Türkiyesinin kuruluş felsefesinde etkili olmuş, hattâ bu dönemde modernleşme, Avrupa'da büyük mücadeleler ve farklı merhaleler neticesinde şekillenen kurum ve değerlerin ülkeye en kısa zamanda transferi şeklinde bir devlet politikasına dönüşmüştü. Bu politikanın fikir açısından öncüleri olan Jön Türklerin, inanç temelindeki etkileri derin ve sürekli olduğundan konu güncelliğini korumaktadır.

---

[4] Hanioğlu, *a.g.e.,* s. 623-4.

Osmanlı toplumunun inançlarının bozulmasında tek sorumluluğun Jön Türklere yüklenmesi doğru olmamakla birlikte, ülkenin kırsal karakterini değiştirmeye, eğitim seviyesini yükseltmeye yönelik bir eğitim reformu gerçekleştiren Sultan II. Abdülhamid'e (1842-1918) insâf ve edep sınırlarını aşan bir tarzda saldırmaları geleneksel birçok köklü kurumun yıpranmasına sebep olduğu bir geçektir. Bu itibarla Jön Türklerin siyâsî muhâlefetlerine meşrûiyet kazandırmak maksadıyla iddialarına dinî ve itikadî bir boyut kazandırma gayretleri, müslüman toplumun dinî hükümlere bakışında ve inancında kalıcı etkiler meydana getirdiği inkâr edilmez.

Jön Türklerin düşüncelerini uygulamaya koymak için her türlü yola başvurduktan sonra hükümete gelen İttihatçıların mâcerâsı neticesinde girilen I. Dünya Harbi sırasında genç bir subayın ifadeleri, Osmanlı askerlerinin inanç dünyasını yansıtması açısından oldukça ibret vericiydi. Aşağıdaki metinde ortaya konulan yaklaşımı Osmanlı'nın bütün askerlerine teşmîl etmek doğru olmamakla beraber, toplumun inancı konusunda önemli düşünceler ihtivâ ediyordu:

> "Dinimiz nedir? Mensubu bulunduğumuz din nedir? Sorusunu sorduğum zaman, alacağım cevabın "Allah'a hamd olsun, Müslümanız" olacağını düşünüyordum. Fakat aldığım cevaplar bu değildi. Kimisi "İmâm-ı A'zam'ın dinindeniz" dedi. Kimisi "Peygamber Ali'nin taraftarlarıyız" dedi. Bazısı bu sorunun cevabını veremedi. Bir kısmı da gerçekten "Müslümanız" dedi, fakat Peygamber kimdir? diye sorulduğunda daha da karıştırdılar. Kat'iyyen kimsenin aklına gelmeyecek peygamber isimleri zikredildi. Birisi "Peygamberimiz Enver Paşa'dır" dedi. Yine Peygamber'in kim olduğunu bilen çok azına "Peygamber hayatta mı? Yoksa vefat mı etti? diye sorulduğunda, konu daha da halledilmez bir hale geldi. Bazıları hayatta olduğunu, bazıları vefat etmiş olduğunu söylediler."[5]

---

[5] Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul 1999, s. 55.

Jön Türkler arasında materyalist görüşleriyle dikkat çeken hattâ onların İslâm ile Türklüğün bir sentezini yapma çabalarıyla alay eden Abdullah Cevdet'in (1869-1932) sahibi olduğu *İctihâd* dergisinde çıkan yazılarda laikleşme politikalarının temelleri atılmıştı. Şerif Mardin bu noktaya şöyle dikkat çeker:

> "Genel olarak Jön Türk dergilerinden farklı olarak *İctihâd*'da Atatürk devrimlerinin öncülüğünü yaptığı sayılan birçok temaya rastlanır. Kadın haklarına verilen önem, saltanat kurumuna karşı temel bir kuşku, ancak Batı klasiklerinin derin anlamlarının anlaşılması sayesinde Batı'ya yaklaşılabileceği, Batılılaşmanın gereklerinden birinin fikir ve görüşleri temelinden değiştirmek olduğu ve evreni materyalist-biyolojik içinde değerlendirme, bunlar arasında başta gelmektedir.
>
> Dikkate değer bir nokta Doktor Abdullah Cevdet'in bütün "materyalizm"ine rağmen "mâneviyatın beslenmesine" temel değer vermiş olmasıdır. Fakat tıpkı Atatürk'te olduğu gibi bu besleyici unsurlar dinin dışında aranmaktadır."[6]

Abdullah Cevdet, *dinsiz bir mâneviyât* tesis etmeye çalışırken, materyalizm düşüncesini öğrendiği kaynaklar, materyalizmin sosyal hayatta dinin yerine geçmesi için mücadele verilmesi gerektiğini ve bunun da insânî bir zemine oturtulmasını şöyle tavsiye ediyordu:

> "...Giderek halklar aydınlığa kavuştukça (eğitim gördükçe) özgür düşünce ve akıl eski yaşlanmış doktrinleri yıkacaktır. Dinler içi oyulmuş yapılar gibi yıkılıp gidecektir. Ve maddecilik ki, bilimin kendisidir, üstün ve ince ahlâkı ile dinin yerini tutacak ve bütün zekalara egemen olacaktır. İlerleme ve mutluluğu doğal amaç olarak alan bütün toplumları, bu yönde idare edecektir. Bunun için eğitimin canlı olması, ciddi olması ve her yaşa göre

---

[6] Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, İstanbul 1992, s. 228.

düzenlenmesi, ahlâk kurallarının öğretilmesi ve yaygınlaştırılması gerekir... Nihayet, eşitlik, dayanışma, bireysel özgürlükler ve vicdan özgürlüğü, insan hayatının dokunulmazlığı gibi demokrasi ilkeleri ile kendimizi özdeşleştirmeliyiz."[7]

Jön Türklerin birçokları, Nâmık Kemâl (1840-1888) ve Ziyâ Paşa (1829-1880) gibi Yeni Osmanlıların eserlerini okuyarak onların hürriyet ve meşrûtiyet düşüncesinden etkilenmişlerdi. İlk baştan itibaren Jön Türk hareketinin içinde yer alan Ahmed Bedevî Kuran (1884-1966), Jön Türk hareketini yönlendiren kişi ve düşüncelere işaret eder. O, Sultan II. Abdülhamid aleyhine giriştikleri mücadelede eski İngiltere Başvekili Cromwell'in kendisine ilhâm kaynağı olduğunu ve muhâlefetin bir cemiyet olarak teşkilatlanmasında İtalya'daki "Karbonari Cemiyeti"ni esas aldıklarını belirttikten sonra şöyle devam eder:

> "İlk oluşumumuzda ne Avrupa'daki Jön Türklerden ne de içeride çalışan diğer gençlerden haberdar değildik. Başlangıçta, Nâmık Kemâl'in veya Ziyâ Paşa'nın hür fikirlerle yazılmış eserlerini arkadaşlarımıza okutmak yoluyla zihinlerinde serbest düşünceye eğilim uyandırıyorduk. Bu eserleri ben mektebe sokuyor ve okunmalarına kılavuzluk ediyordum. Fakat bir iki kitabın subaylar tarafından yakalanması yüzünden bu meseledeki rolüm anlaşılmış ve mektep idaresi gözünde şüpheliler arasına girmiştim."[8]

Osmanlı hükümeti tarafından takibe alınmasından sonra yurt dışına kaçan Jön Türklerin dışarıda çıkardıkları yayınların ülkeye girmesi yasaklanmış olsa da, kaçak yollarla özellikle de Osmanlı Devleti'nde faaliyet gösteren Fransa ve Avusturya pos-

---

[7] M. Şükrü Hanioğlu, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul ts. s. 24.

[8] Ahmed Bedevi Kuran, *İnkılâp Tarihimizde Jön Türkler*, İstanbul 2000, s. 274.

taneleri yoluyla girdiğinden ve gizli bir şekilde okunduğundan[9], modernleşme düşüncesinin taraftarları gün geçtikçe çoğalıyordu. Jön Türk yayınlarının ülkeye girişine bir misal vermek gerekirse; Halıcıoğlu'nda meyhanecilik yapan Yunan tebaasından Dimitri, Galata'daki Avusturya Postahanesi'nden aldığı gazete ve mecmuaları, Sütlüce'deki Bektâşî Dergâhı'na götürür tekke şeyhine teslim ederdi.[10]

XIX. asrın son çeyreğinden itibaren ayrılıkçı çetelerin ve komitelerin âdetâ fışkırdığı Balkan coğrafyasındaki ihtilâlci düşünce atmosferinden etkilen Jön Türk hareketine, başka hangi faktörlerin katkı sağladığı konusunda T. Zafer Tunaya şunları söyler:

> "Kuşkusuz başta masonluk gelecektir. Özellikle Selanik ve Mânastır'da ve öteki kentlerde Localar çok etkindiler ve gizli fakat özgür bir hava içinde çalışmışlardı. Jön Türkler Localar'da yetişmişlerdir. Masonluğun yanı sıra bazı tarikatların da etkisi inkâr edilemez. (Bektâşilik, Mevlevilik, Melâmilik gibi)"[11]

Temelde siyâsî bir muhâlefetten yola çıkan ve ülkede yaşayan farklı unsurların (farklı din ve etnik kökenden gelen insanlar) Osmanlı hâkimiyetinde tutarak devletten koparılmasına mâni olmak maksadıyla gelişen hareketin, müslüman bir toplumda ortaya çıktığı için, dinden bağımsız kalması düşünülemezdi. Ayrıca İslâm tarihinde örnekleri olduğu gibi siyâsî olarak başlayan bir hareket, müslüman bir toplumda dinden referans almadan meşrûiyet kazanması zor olduğundan, dinî bir boyut kazanmakta gecikmemiş, bu durum zamanla, müslümanların inanç dünyasında da derin sarsıntılar ve değişikler meydana getirmiştir.

---

[9] Erik Jan Zürcher, *Milli Mücadelede İttihatçılık* (1905-1926), çev. Nüzhet Salihoğlu, İstanbul 2010, s. 36.

[10] Hüsamettin Ertürk, *İki Devrin Perde Arkası*, İstanbul 1996, s. 20.

[11] Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, I, 550.

I.

Modernizmin Temel Dinamikleri

"Modernizm" teriminin kökü olan "modern" Latince "modo, modernus" kelimesinden gelmekte olup; hâlihazırda, şimdiki zamana ait, çağdaş, eski ya da antik olmayan (sanatta), geleneksel tarzları veya üslupları reddeden, mevcut zamanın tarz ve üslûbu demektir.[12] Bir başka açıdan modernizm; XVI. yüzyıl ile başladığı düşünülen bilim, sanat, edebiyat ve düşüncede bir tarz ve dönemi ifade etmekle birlikte daha çok XX. yüzyılı tasvir eden bir kelimedir.[13]

Modernleştirmek (modernize, modernizasyon) teriminin ilk kez 1748'de "modern sanat" teriminin ise 1848'de kullanılmasını[14] dikkate aldığımızda, kelimenin daha çok bilim ve sanat alanında ortaya konulan yeniliklerin yaygınlaştırılmasını ifade ettiğini söylemek mümkündür. Bu itibarla "modernite", doğu-batı, kuzey-güney ayrımı yapmadan topyekün insanoğlunun elde ettiği tecrübenin neticesinde ortaya çıkan iyi ve faydalı olan yenilikler şeklinde açıklanması durumunda modernleşmenin mutlak mânada Batı'ya tahsis edilmesi doğru olmaz.[15]

---

12 Peter Childs, *Modernizm*, çev. Vural Yıldırım, Ankara 2003, s. 22; Ahmet Demirhan, *Modernlik*, İstanbul 2004, s.17.

13 Peter Childs, *Modernizm*, s. 22.

14 Numan Rakipoğlu, *Seküler Atlas*, İstanbul 2011, s. 88.

15 Aydın Topaloğlu, *İslâm ve Modernleşme*, İstanbul 1997, s. 40

Modernite sadece Batı'nın bir hali olarak kabul edilirse modernleşme aynı zamanda Batılılaşmayı da ifade eder. Nitekim ülkemizde çoğu zaman modernleşme Batılılaşma olarak anlaşılmış, hattâ bu şekilde takdim edilmeye çalışılmıştır. Halbuki aralarında belirli bir ilişki bulunmakla beraber bunlar birbirinden farklı kavramlardır. Batılılaşma Batı'nın gelişmişlik seviyesine ulaşabilmek için gerçekleştirilen siyâsî, sosyal ve kültürel hareketleri ifade etmekle birlikte, bazen maddî ilerleme ve gelişmeyle hiç alakası olmadığı halde, Batı'nın birçok kurumu modernleşme adı altında ülkemize aktarılmaya çalışıldığı bir gerçektir. Çağdaşlaşma veya modernleşme ise, Doğu-Batı farkı olmaksızın bütün toplumlar için geçerli olup, farklı toplumların birbirlerinden sosyal ve kültürel müesseseleri alması mânasına gelen bir hareketi anlatmaktadır.[16] Bu itibarla modernleşme teknik, teknolojik ve rasyonel gibi ilk bakışta mânevî bir değer ifade etmeyen maddî gelişmelere yönelik yenileşmeyi ve değişmeyi ihtiva ettiğinden, toplumun geleneksel mânadaki mânevî değerlerinin çağdaşlaşma adı altında değiştirilmeye çalışılmasını modernleşmenin gereği olarak görmek mümkün değildir.

Modern düşünce, merkezini ilâhî esasların oluşturduğu dünya görüşü ve hayat anlayışında değişiklik yaparak; merkezine akıl ve bilimin yerleştirildiği ve dinî inanışların dışlandığı veya sadece özel hayatta ve vicdanlarda yer verildiği bir sistem olarak şekillenmiştir.[17] "Modern" terimi, yukarıda belirttiğimiz "çağdaş ve çağındaki yeniliğe uygun olan" mânasının dışında, düşünce tarihinde daha çok "insana vahiy yoluyla bildirilen ebedî ilkelerden ve dinî olandan koparılan şey" mânasında kullanılmakta ve modernizm, geleneğin (din) zıddı olarak ilâhî kökeninden koparılan ve ayrılan

[16] M, Şükrü Hanioğlu, "Batılılaşmak", *DİA*, İstanbul 1992,V, 148.

[17] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul 2010, s. 26.

şeyi simgelemektedir.[18] Dolayısıyla modernizmin bir Aydınlama Projesi olarak ortaya çıktığını ve bir kısım değişikliklere uğrayarak günümüze kadar geldiğini dikkatten kaçırmamak gerekir.

Aydınlanma döneminde dinî inançların tamamen son bulduğu söylenemezse de, XVIII. yüzyılın başından itibaren dinî ıstılahlarda (kavramlar) ve insanların din anlayışlarında köklü değişikliler meydana geldiği bir gerçektir. Bu itibarla bazı düşünürler, "Tabiatüstü ve gizemli dinin çöktüğü" ve insanların Hıristiyanlıktan uzaklaştıkları bir dönem olarak kabul edilen Aydınlanmayı, inançları ve din kurumlarını yıkmaya çalışan sistemli girişimlerin olduğu bir hareket olarak değerlendirmiştir.[19]

Aydınlanmanın parolası Kant'ın (1724-1804) ifadesiyle "kendi aklını kullanma cesaretini göster"[20] olduğu için akla kaldıramayacağı bir yük yüklenmiş, insanın düşünce ve duyguları akıl ile sınırlandırılmış ve insanı özgürleştireceği düşünülen akıl, özgürlüğü sınırlayan bir nitelik kazanmıştır.[21] Modern düşünceyi bağımsız yapan, doğruluğunu ispat etmede kendine mahsus yeni bir kıstas geliştirebilmesidir. Bu kıstas ise akla uygunluktur. Buna göre tabiat, kilisenin temsil ettiği Hıristiyan doğmalarıyla değil, insanın kendi aklıyla açıklanmalıydı.[22]

Modern düşüncenin oluşması için kilise-bilim arasındaki mücadele çeşitli devrelerden geçmişti. İlk devrede bilimsel düşüncenin verilerine karşı kilise, Kitâb-ı Mukaddes'in doğmaları ile

---

[18] Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünya ve Geleneksel İslam*, çev. Sara Büyükduru, İstanbul 2001, s. 90.

[19] Dorinda Outram, *Aydınlanma*, çev. Sevda Çalışkan-Hamit Çalışkan, Ankara 2007, s. 136-7.

[20] Demirhan, *Modernlik*, s. 56.

[21] İlhan Tekeli, *Modernizm, Modernite ve Türkiye'nin Kent Planlama Tarihi*, İstanbul 2009, s. 14.

[22] Arda Denkel, "Modern Düşüncenin Ortaya Çıkışı", *16. Yüzyıl'dan 18. Yüzyıl'a Çağdaş Kültürün Oluşumu*, s. 60.

karşı koyup, yeşeren bilimsel düşünceyi kurutmaya çalışmıştı. Bu yeterli gelmeyince ikinci devrede skolastik düşüncenin silahlarını kullanarak bir taraftan yeni fikirlerin akla aykırı olduğunu göstermeye çalışırken, diğer taraftan bilime inananların dinsizliğe düştüklerini belirterek onları Engizisyon'da yargılayıp mahkûm etmiş, sonra da aforoz etmişti. Üçüncü evrede ise kilise, inkân mümkün olmayan bazı bilimsel gerçekler karşısında Kitâb-ı Mukaddes'in bazı metinlerini yeniden yoruma tâbi tutarak bir uzlaşma yolu aramıştı.[23]

Max Weber'in de (1864-1920) belirttiği gibi, kültürel modernite, din ve metafizik içinde kendini ifade eden aklın; bunlardan bağımsız olarak, bilim, sanat ve ahlâk gibi üç otonom sahada kendini yeterli görmesiyle başlamıştı. Bu düşüncenin bir sonucu olarak din ve metafizik bu üç alandan tamamen tecrid edilmişti. Dinin, bilim, hukuk, ahlâk ve sanattan koparılması aynı zamanda dinin günlük hayattaki fonksiyonlarını kaybetmesi mânasına geliyordu. Bu itibarla modern düşünce, Hıristiyanlığın seküler hâle getirilerek lâdinî kültürün gücüne boyun eğmesinde oldukça etkili olmuş[24] ve Hıristiyanlığın sunduğu küllî dünya görüşü parçalanmıştır.

Genel bir takım esaslarından bahsetmek mümkün olmakla birlikte "Modernity" muğlâk ve itiraz edilmeye müsait bir terim olduğu için, Modern düşüncenin sınırları belirgin değildir. Bu terim Rönesans'tan başlayarak Batı tarihini içermek üzere ortaya atılmış ve genel olarak da bu hareketin XVII. yüzyılda Galileo (1564-1642), Thomas Hobbes (1588-1679), Rene Descartes (1596-1650), Isaac Newton'un (1643-1727) ve Gottfried-Wilhelm Leibniz'in (1646-1716) bilimsel devrimleriyle başladığı kabul edilmiştir.[25]

---

[23] Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul 1994, s. 191.

[24] Adnan Aslan, "Geleneksel Ekolün Modernizm Eleştiri ve İslâm Düşüncesine Yansımaları", *İslâm ve Modernleşme*, İstanbul 1997, s. 56

[25] Peter Childs, *Modernizm*, s. 27.

Modern düşünce, bir tek bilim adamına ve filozofa nispet edilememekle birlikte Voltaire (1694-1774), Francis Bacon (1561-1626), John Locke'u (1632-1704) ve Newton'u Aydınlanma düşüncesinin kurucuları olarak kabul etmiştir. Ayrıca Montesquieu (1689-1755), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) ve Charles Darwin (1809-1882) modern dünya görüşünün ve siyaset ideolojisinin oluşmasına ve gelişmesine büyük katkıları olmuştur. Bunlara ilaveten özellikle Auguste Comte (1798-1857), Karl Marx (1818-1883), Emile Durkheim (1858-1917) ve Max Weber, modernizmin sosyolojik dinamiklerini tespit ederek[26] modernliğin yaygınlık kazanmasında rol oynamışlardır.

Hume'un bilgiyi duyularla sınırlı tutması, Kant'ın ise aklın önemine dikkat çekip, ahlâkî alanda Tanrı'ya yer vermesine rağmen metafiziği bilgi alanının dışına atması, modern düşüncenin giderek sekülerleşmesine zemin hazırlamıştır.[27]

Fransız İhtilâli'nden sonra yaygınlaşan ve ruhban sınıfının geçmişte yaptığı zulme karşı bir tepki hareketi olarak gelişen "kiliseye karşı düşmanlık" daha sonra "dini yok etme kampanyasına" dönüşmüş, özellikle İslâm dünyasında insanların dinden uzaklaşması için İslâm ile Hıristiyanlık aynı kefeye konularak İslâm mahkûm edilmeye çalışılmıştır. Bu durum dünyanın tek büyük İslâm Devleti olan Osmanlı'nın hayatta kalma mücadelesi verdiği bir devrede geliştiği için İslâm toplumlarında büyük sıkıntılara sebep olmuştur.

İnsan zihnini, tabiatın mâhiyetinin anlaşılması için yeterli görmeyen Fransız filozofu A. Comte, tabiatla alâkalı olarak sadece müşâhede edilen ve tecrübeye dayanarak ispat edilmiş (pozitif) bilgiyi kabul ederek metafizik ve teolojik bilgiyi reddetmiştir. Comte'un duyularla anlaşılmayan bir şeyi tecrübe ve bilgi konusu olarak kabul etmemesi onu metafiziğe ve dine cephe almaya sevk etmiştir.

---

[26] Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, Ankara 1008, s. 111.

[27] M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1988, s. 23.

Modernizmin insanların dinden uzaklaşmasında etkili olması; modernistlerin tabiat, insan, hayat, ilâhiyât, bilimsel veriler (deney ve gözlem) ve akıl gibi değerlere verdikleri mânalar ve onlara yükledikleri görevler çerçevesinde ortaya koydukları düşüncelerden kaynaklanıyordu. Modern düşünce, kilisenin baskısından kurtardığı, deney ve gözleme dayalı bilimsel verileri ve aklı, âdetâ dinin yerine ikâme etmeye çalışarak, hayattan dini tecrîd etmeye gayret etmiş, kısaca sekülerleşmeye sebep olmuştur. Başta sadece deney ve gözleme dayanan bilgiler, aklın da katkısıyla sınırlı alanlarda doğru ve faydalı sonuçlar verirken, sonradan tecrübe edilmeyen bütün bilgi ve değerler göz ardı edilmiştir. Zamanla deney ve gözlemin dışına çıkılarak hüküm verilmiş ve bunun neticesi olarak çoğu kez metafizik yok sayıldığı gibi din de ya inkâr edilmiş veya sadece vicdanlara hapsedilmeye çalışılmıştır.

XIX. yüzyılda modernizmin gelişmesine katkı sağlayan bilim ve düşünce adamları kendi aralarında birçok konuda görüş ayrılığına düşmüşler, bir kısmı sadece duyuların bilgisini gerçek kabul edip metafiziğin ve aklın ürettiği bilginin geçersiz olduğunu söylerken, bir kısmı aklı âdetâ ilâhlaştırmıştır. Bu itibarla Avrupa'daki modernlik ideolojisi "kul fikri ve bu fikrin dayandığı ilâhî akîdeyi kaldırarak onun yerine bireyin sadece tâbiî kânûnlara bağlı kalması gerektiği inancını yerleştirmeye çalışmıştır.

Modern düşüncenin, bilimsel faaliyetler neticesinde gelişen sanayi ve teknolojinin, insan hayatına sağladığı kolaylıklar bir gerçek olmakla birlikte, bunların ortaya çıkardığı aşırı tüketim zevki, insanın tatmin olunmaz isteklerini tahrik etmiş ve doymak bilmeyen, sınır tanımayan haz ve nefsânî arzuları engel olunmaz hale getirmiştir. Aşırı tüketim hissi, kişiyi çok para kazanmaya zorlamış, bu da kendisine yeterli istirahat zamanı ayırmadan çalışmayı gerektirmiş ve insanın kendi rûhî ve sosyal ihtiyaçlarını karşılamaya fırsat vermemiştir. Modern düşüncenin pozitif bilimi

ve akılcılığı yegâne doğru kabul ederek vahye dayalı bilgiyi inkâr etmesi; düşünce alanının daralmasına, bilim, ahlâk ve sanatın birbirinden ayrılarak bunların sadece insanın çıkarlarına ve zevklerine hizmet eden bir araca dönüştürülmesine yol açmıştır. Kilisenin ezmiş olduğu insanı âzat etmek isterken onu nefsânî duyguların esiri haline getirmiştir.

Seyyid Hüseyin Nasr'ın dikkat çektiği gibi, insanlık tarihi içerisinde hâkim olduğu dönem bir göz açıp kapayacak kadar süreye tekâbül etse[28] de modernizm, ortaya çıktığı Batılı toplumları değil, modernleştirdiği bütün toplumları derin bir mânevî bunalımla karşı karşıya bırakmıştır. Birçok müslüman toplum ise modernizm karşısında ya ümitsizliğe düşmüş veya dünyevîleşmenin şiddetli rüzgârına kendini kaptırarak sahte mutluluklarla avunmaya çalışmıştır.

Modernleşme döneminde pozitif düşüncenin aklı ve duyularla elde edilen tecrübeyi tek bilgi kaynağı görme konusunda ifrâta gittiği bir devirde yaşayan kelâm âlimleri; sadece tecrübe ve his âlemindeki hâdiselerin bilinmesini sağlayan aklın, her şeyin künhünü bilmesinin mümkün olmadığına dikkat çekmişlerdir. Nitekim son devir kelâmcılarından Abdullatif Harpûtî (1842-1916); müşâhede ve tecrübenin esas alındığı bilgiler ile aklın ürettiği fikir ve nazarı, Kur'ân-ı Kerîm'deki "hikmet" kelimesinin ifade ettiği mâna çerçevesinde değerlendirmiştir. Hz. Allah'ın İslâm'a dâvette hikmet ile hareket etmeyi emretmesine[29] dikkat çeken Harpûtî, "hikmet" terakkî ettikçe İslâm dininin ihtivâ ettiği hakikatlerin ortaya çıkacağını ve bunun da İslâm'a çok büyük hizmetinin olacağını belirtir.[30]

---

[28] S. Hüseyin Nasr, *a.g.e.*, s. 90.

[29] en-Nahl 16/125.

[30] Abdullatif Harpûtî, *Tenkîhü'l-kelâm fî akâid-i ehli'l-İslâm*, Dersaâdet, 1330, s. 398.

Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1913) ise *inkârcıları* yarı bilgili ve yarı aydın olarak görerek ilim ve fennin kişiyi îmâna sevk edeceğini şöyle ifade eder:

> "İlim ve fen demek; olaylar arasındaki münâsebet ve bağlantılardan ibaret olan kanunlar, sebepler ve benzerlikler demektir. Şu halde, ilim ve fen kısmen birleştirilmiş insanlık bilgisi olur. Fakat böyle bir birliği mümkün ve meşrû saymak için, nihâî bir birliğe, kanunları dahi götürebilecek "sebepten müstağnî bir sebebe, bir vücûd-ı mutlaka ihtiyaç vardır."[31]

İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946) ise "His ve tecrübe âleminde kifâyeti görülmeyen aklın; gayb âleminde, mebde ve meâda ait mâlûmât hususunda kifâyeti görülemeyeceği öncelikle sâbit olur" diyerek vahyin önemine işaret eder.[32]

---

[31] Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* İstanbul 1979, s. 25.

[32] İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm,* İstanbul 1341, s. 48-50.

II.

Osmanlı'da Modernleşme Düşüncesinin Ortaya Çıkışı

1699 Karlofça Antlaşması'yla bazı topraklarını Avusturya ve Venedik'e bırakmak zorunda kalan Osmanlı Devleti, 1718 Pasarofça Antlaşması ile de Belgrad ve Sırbistan'ın bazı kalelerini de Avusturya'ya terk etmişti. 1774 yılında Osmanlı-Rus Savaşı'nda Osmanlı Devleti büyük bir yenilgiye uğramış ve imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması ile Kırım toprakları Rusya'ya bırakılmıştı. Rusya'nın aldığı Kırım'ı kurtarmak ve Rusya ile Avusturya'nın Osmanlı topraklarının paylaşılması planlarını boşa çıkarmak için Osmanlı Devleti, 1784'de Rusya'ya savaş açmışsa da başarılı olamamıştı.

III. Selim; sivil, asker ve ulemâdan oluşan ve aralarında Fransız subay ve Ermeni bir tercümanın da bulunduğu yirmi iki kişiden, devletin zayıflığının sebepleri hakkında fikirlerini ve ıslâhât tekliflerini bildirmelerini istemişti. Halifeye sunulan layihaların hepsinde askeri bir reforma ihtiyaç duyulduğu belirtilmiş, hattâ bazılarında bu hususta radikal değişikliklerin yapılması tavsiye edilmişti.[33]

Osmanlı, XVIII. asırda özellikle III. Ahmed'in saltanatından itibaren ordunun reformu çerçevesinde matematik, tıp,

[33] Cevdet Paşa, *Tarih*, İstanbul 1994, III, 140; Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Ankara 1991, s. 59.

mühendislik gibi müspet ilimlere olan ihtiyacını daha çok hissetmeye başlamıştı.[34] Fransa'da Katoliklerden ayrılıp Protestan olan Huguenot'lardan bir grup Rochefort başkanlığında 1717 yılında İstanbul'a gelmişlerdi. Aynı zamanda bir Fransız subayı olan Rochefort, "bir fen kıtası kurulmasını" ve Osmanlı ordusunun yeniden yapılandırılmasını teklif etmişti. Rochefort'un, teklifi kabul görmese de Divan'da bu konunun tartışılması, bu düşüncelerin Osmanlı Devlet adamlarına câzip geldiğini göstermektedir. Rochefort'un projesinin Osmanlı'da kabul görmemesinin sebebi ise sanıldığının aksine şeriat taassubu veya cehâlet değildi. Fransa elçisi, Katolik taassubundan dolayı Protestan olan Huguenot'ların itibar görmesini istememiş ve hükümetinin verdiği direktifler doğrultusunda Fransa'nın ticarî çıkarlarını korumak için projeyi önlemeye çalışmıştır.[35]

Osmanlı'da Batı'daki gelişmelerden istifade edilmesi düşüncensin müşahhas bir diğer örneği de İbrâhim Müteferrika'nın (1674-1747) devlete sunduğu takrirdir. Macar asıllı bir âilenin çocuğu iken 1692'de Osmanlı askerlerine esir düşen ve sonra müslüman olan İbrâhim Müteferrika, sadrazam İbrahim Paşa'nın ve Padişahın nezdinde büyük itibar kazanmış ve hazırladığı lâyihayı 1731'de Sultan I. Mahmûd'a sunmuştur.

İbrâhim Müteferrika "*Usûlü'l-hikem fi nizâmı'l-ümem*" isimli risâlesinin ilk kısmında monarşi, aristokrasi ve demokrasi gibi hükümet şekillerinden bahsetmiş, ikinci bölümde ise insanın kendi ülkesini ve komşularını tanımasının gerekliliğine, coğrafya ilminin önemine ve askerlik sanatının değerine yer vermiştir. Müteferrika; fizik, astronomi ve coğrafya bilgisinin devlet idaresindeki önemine işaret etmiş ve bu hususta Avrupa'dan ders alan Deli Petro zamanında Rusya'nın kaydettiği ilerlemelere dikkat çekerek, Osmanlı Devleti'nin gerekli tedbirleri almazsa Rusya

---

[34] İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul 2006, s. 43.

[35] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 2008, *a.g.e.*, s. 48-49.

karşısında güçsüz kalacağını söylemiştir. İbrâhim Müteferrika, risâlesinin üçüncü bölümünde detaylı olarak Avrupa'daki askerî kuruluşlardan bahsedip, Osmanlı Devleti'nde askerî teşkilatın yeni bir nizamla kurulmasını tavsiye etmiştir. Müteferrika, Osmanlı ordularının yenilmesini Batı'da askerlik alanında meydana gelen yeniliklerden haberdâr olunmamasına bağlamıştır.[36]

İbrâhim Müteferrika'nın Avrupa'dan subay ve asker getirilip ordunun yeni bir nizâmla kurulmasını tavsiye etmesinden sonra, Fransa ve Avrupa'nın hizmetinde bulunan ve 1729 yılında Osmanlı'ya ilticâ ederek müslüman olan Comte de Bonneval (1675-1747) İstanbul'a çağrılmış ve yeni teşkil edilecek ordunun eğitimi için vazifelendirilmiştir. Osmanlı'da *"Humbaracı Başı Ahmed Paşa"* olarak şöhret bulan bu zât, Osmanlı ordusunun muntazam bir şekilde tâlim yapmasına öncülük etmiştir. Ahmed Paşa'dan etkilenen başka subaylar da İstanbul'a gelip ihtidâ ederek, Osmanlı hizmetine girmişlerdi. Bu gelişmeler doğrultusunda 1734 yılında Üsküdar'da Toptaşı'nda "Humbarahâne ve Hendesehâne" adı altında matematik ve geometri derslerinin ağırlıkta olduğu ilk askerî mektep açılmıştır.[37]

Ordunun ihtiyaçlarının karşılanması için III. Mustafa devrinde *Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun* isminde bir "denizcilik okulu" açılarak (1773) gelişen şartlara uyum sağlanmaya çalışılmıştır. Fransızca, İngilizce ve İtalyanca bilen ve usta bir denizci olan Cezayirli Seyid Hasan Paşa bu okulda görevlendirildi.[38] Batıya açılan bir pencere olarak değerlendirilen bu okulların gelişmesinde Avrupalıların özellikle de Macar asıllı Fransız subay Baron de Tott

---

[36] İbrahim Müteferrika, *Usûlü'l-hikem fi nizâmı'l-ümem (Milletlerin Düzeninde İlmî Usüller)*, nşr. Ömer Okutan, İstanbul 1990, s. 30-62.

[37] Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul 1977, I, 61; Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1991, s. 183.

[38] Ergin, *a.g.e.*, I-II, 316; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara 1985, s. 124.

(1730-1793) ve İskoçyalı bir mühtedî olan ve Mustafa ismini alan Campbell'in önemli katkıları olmuştu.[39]

1788 yılında Fransız uzmanların ülkelerine dönmelerinden sonra Osmanlı kendi adamlarına Mühendishâne'de vazife verdi. Mühendishâne'ye İsmail Gelenbevî, Palabıyık Mehmed ve Bahar Efendi sırasıyla Başhoca oldular. Osmanlı, daha sonra 1792 yılında Kumbarahane ve ardından *Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun* isminde bir Kara Harp Okulu'nu açarak[40] devrindeki gelişmelere paralel bir şekilde ordusunu güçlendirmeye gayret etti.

XVIII. asrın başından itibaren Avrupa, ekonomik alanda büyük gelişmeler kaydetmişti. 1763 yılında James Watt (1736-1819), Britanya'da Sanayi Devrimi'nin en önemli gelişmelerinden birisi olan buharlı makineyi bulmuştu. XIX. asırdan itibaren Avrupalılar, sanayi üretimine büyük önem vermiş, artan hammadde ihtiyacını karşılamak için çoğunluğu İslâm coğrafyası olan Afrika ve Asya'nın önemli bölgelerini kolonileştirme yarışına girmişlerdi.

Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan Rumların bir kısmı eskiden beri Batı ile sıkı bir ilişki içerisindeydi. Rönesans kültürünün oluşmasında etkisi olan İyonya adalarındaki okullarda birçok Yunanlı ailenin çocukları okumaktaydı. Bu açıdan bakıldığında Osmanlı'nın modernleşme sürecinin aslında çok önceden başladığı görülebilirdi. Dolayısıyla Osmanlı'nın güç kaybetmesinin tek sebebi; Batı'da bilim ve teknik alanında meydana gelen gelişmelerden haberdâr olmamak değildi.[41] Rusya, Fransa ve İngiltere'nin Osmanlı topraklarını paylaşmak için birbirleriyle yarışa girdikleri modernleşme çağında Osmanlı; bilim, fen ve sanayi alanındaki yenilik ve gelişmelere sarf edeceği kaynakların büyük çoğunluğunu bu devletlere karşı verdiği mücadelede harcamak zorunda kalmıştı.

---

[39] Lewis, *a.g.e.,* s. 50.

[40] Ergin, *a.g.e.,* I-II, 317.

[41] Kemal Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması,* İstanbul 2001, s. 20.

Osmanlıda, 1798 yılında, Reîsülküttâb Ahmed Âtıf Efendi'nin Fransız İhtilâli ile alâkalı bir lâyiha hazırlayıp divana sunduğunu görmekteyiz. Atıf Efendi bu lâyihanın başında Fransa'da meydana gelen ihtilâlin fitne ve fesat kaynağı olduğunu ve etrafa şer yaydığını ifade etmişti. Söz konusu lâyihada Voltaire ve Rousseau birer zındık olarak vasıflanıp, onlara benzeyen Dehrîlerin (ateist), peygamberleri kötüleyip, bütün dinleri ortadan kaldırmaya gayret ettiklerine dikkat çekilir. İnsanların dünyevî mutluluk elde etmek maksadıyla ihtilâlin musâvât ve serbestiyet görüşlerine rağbet ettiğini belirten Âtıf Efendi, nizâm ve intizâmın esasının din olduğunu, bu sebeple bütün insanların gerek hak, gerekse batıl olsun bir dini kabul ettiğinin bilinen bir husus olduğunu belirtmişti. Âtıf Efendi, ihtilâl ile insanlardaki Allah korkusu ve âhiret inancının yok edilerek birçok kötülüğün serbest bırakıldığına ve nâmûs mefhûmunun ortadan kaldırılarak Fransa ahâlisinin âdetâ hayvan derekesine indirildiğine dikkat çekmiştir.[42]

Fransız İhtilâli'nin yaymaya çalıştığı fikirler farklı ırklara ve dinlere mensup insanların yaşadığı Osmanlı İmparatorluğu için aslında büyük sıkıntıların habercisiydi. Gelişen milliyetçilik akımı, Osmanlı hâkimiyetinde yaşayan çeşitli milletlerin muhtâriyet veya istiklâl mücadelesine güçlü bir mesnet oluşturdu. İhtilâlin öne çıkardığı laik eğitim ve dünyevîleşme düşünceleri zamanla Osmanlıyı da etkilemiş ve klasik medrese eğitiminin yanında dünyevî ilimlere rağbet arttığından fen ve sanatın öğretildiği yeni okullar açılmıştı.

Önceki asırlarda dış ülkelerde sürekli ikamet eden elçiler bulundurmayan Osmanlı, 1719 yılında Viyana'ya bir elçilik heyeti göndermişti. 1721'de ise Yirmisekiz Mehmed Said Efendi'yi Paris'e elçi olarak tayin etmişti. Bundan başka dış ülkelere zaman zaman geçici görevle elçiler gönderilmiş ise de bunların adedi

42 Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 67-8.

1792 yılına kadar yirmi civarındaydı.[43] 1793 yılından itibaren Osmanlı Devleti tarafından üçer yıl ara ile Avrupa'ya elçiler gönderildi. Osmanlı ile ilişkileri iyi olan ve kendisi ile hiç savaşa girilmeyen İngiltere'nin dostluğu dikkate alınarak ilk elçi 1793 yılında Londra'ya gönderildi.[44]

Viyana ve Berlin'den sonra 1796 yılında Paris'e elçi gönderilerek kendilerine gittikleri ülkelerin müesseselerini incelemek ve Osmanlı için faydalı görülen dilleri, bilgileri ve bilimleri öğrenme görevi verildi. Söz konusu elçiler tek başlarına bu ülkelere gitmiyorlar, yanlarında ateşe ve kâtip gibi memurlardan müteşekkil bir ekiple gittiklerinden bu kişiler batı kültürü, siyâsî nizâm ve kurumları hakkında bilgi sahibi oluyorlardı. Onlar Osmanlı'ya döndüklerinde yeni bir dünya görüşüne sahip olarak bürokratik makamlarda görev alıp, batılı değerlerin ülkede yerleşmesine öncülük ediyorlardı.

Büyük Petro devrinde Rusya'ya elçi giden Mehmed Ağa, Çar'ın yaptığı geçit töreninden ve yeni protokol düzeninden "Çar'ın maskaralıkları" olarak bahsederken, II. Katerina zamanında elçi giden Mustafa Râsih Paşa, Rusya'da takdir ettiği hususları da belirtir.[45]

Viyana'ya giden Ebûbekir Râtib Efendi, gönderdiği raporda Avusturya'nın askerî ve sivil idaresi hakkında bilgiler vererek bu devletin tespit ettiği en önemli yönlerini "Eğitimli ve disiplinli ordu, düzenli maliye, dürüst ve okumuş memurlar, halkın ekonomik açıdan refah ve güvenliği" şeklinde özetlemişti. Sultan III. Selim tarafından çok beğenilen bu raporla Râtib Efendi, Tanzimat Fermanı'ndan kırk beş yıl önce devletin ihtiyaç duyduğu esaslara dikkat çekmişti.[46]

---

[43] Lewis, *A.e.,* s. 61.

[44] Cevdet Paşa, *a.g.e.,* III, 1480.

[45] Ortaylı, *a.g.e.,* s. 16.

[46] Berkes, *a.g.e.,* s. 99.

Osmanlı'nın Batı başkentlerinde dâimî elçiler bulundurmasından sonra Avrupa hakkında daha doğru ve sistemli bilgiler gelmeye başlamış ve devlet buradaki siyâsî ve ekonomik gelişmelerden daha sağlıklı bilgiye sahip olmuştu. Osmanlı'da askerî bilimlere yardımcı olması maksadıyla matematik başta olmak üzere dünyevî ilimlere ilgi artmaya başlamış, fizik, coğrafya ve astronomi gibi alanlarda Batı'da yazılmış eserler Osmanlı'ya kazandırılmaya başlanmıştır. Fransız İlimler Akademisi bu hususta bazı eserleri İstanbul'a göndermişti. III. Mustafa, astronomiye dair kitapları söz konusu Akademi'den isteyerek Osmanlı'da müspet ilimlerin gelişmesine destek vermişti. III. Mustafa'nın desteğini alan Salih Zeki Bey, iyi bir matematikçi olarak temâyüz etmiş ve 1772 yılında müspet ilimlerle alâkalı Batıdan gelen kitapları tercüme ederken ilk olarak logaritmayı Türkçe'ye aktarmıştı.[47]

III. Selim, askerî okullara önem verirken büyük nispette Fransız yardımından istifade etmiş, açılan askerî okullara Fransız subaylar ve öğretmenler tâyin edilmenin yanında *Grande Encyclopedie* başta olmak üzere, dört yüz Avrupa kitabından müteşekkil bir kütüphane de kurulmuştu.[48] Batıdaki gelişmeleri gören elçilerin Avrupa'dan gönderdiği raporlar ve fen bilimleri ile alâkalı kitapların tercümesi Batı'da ortaya çıkan yeniliklere padişahların ilgi duyduğunu göstermektedir.

Seyyid Mustafa, 1803'te Fransızca olarak Üsküdar'da basılan eserinde Batı'daki teknik ilerlemeler karşısında Doğu'nun geri kaldığını ve bunun da Batı'nın askeri üstünlüğüne sebep olduğunu belirtmiştir. Padişah bu noktayı iyi anlamış ve bunun üstesinden gelinmesi için gerekli tedbirleri almaya karar vermişti. Seyyid Mustafa'nın daha sonra Paris'te de basılan söz konusu kitabı, Doğu-Batı arasındaki farklılığın anlaşılması ve imparatorluğun

---

47 Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 199-200.

48 Lewis, *a.g.e.*, s. 60

kurtuluşunda Batı bilimlerinin benimsenmesinin önemli olduğunu ifade etmesi açısından dikkat çekiciydi.[49]

Osmanlı Devleti'nin Paris sefâretinde çalışmak üzere 27 Nisan 1838 tarihinde İstanbul'dan yola çıkan Mustafa Sâmi Efendi, Roma, Viyana ve Londra gibi Batı başkentlerini ihtiva eden yaklaşık beş aylık bir seyahatinden sonra Paris'e ulaşmış ve kısa bir müddet Sefâret Başkâtipliği görevi yapmıştı. Mustafa Sâmi Efendi yaptığı bu seyahat ve Paris'te kaldığı müddet içerisinde Avrupa'da gördüklerini ve intibâlarını *Avrupa Risâlesi* isimde bir eserde toplayarak Sultan Abdülmecid Han'a arz etmiş ve 1840 yılında da bu eser neşredilmişti.[50]

Mustafa Sâmi Efendi söz konusu risâlesinde Avrupa şehirlerindeki tertip ve düzene, hastanelerin ve posta teşkilâtının intizamına dikkat çekmiş, Avrupa'nın sanayi ve teknolojide gerçekleştirdiği ilerlemeden bahsederek bunun eğitim ve öğretime verilen önemden kaynaklandığına belirtmiştir. Sâmi Efendi, eğitimin toplumun her kesimine yayılmış ve her konuda binlerce kitap basılmış olmasına işaret ederek, Avrupa'nın kaydettiği bu gelişmenin arkasında "ulûm ve fünûn" konusunda gösterilen gayretlerin olduğunu söylemiştir. Sâmi Efendi, Paris'te bir sene içersinde bin beş yüz cilt yeni kitap telif edildiğini belirterek bu sayede Avrupalıların kendi memleketlerini mamur ettiklerini ve kaliteli mallar ürettiklerini belirtir.

Mustafa Sâmi Efendi, eserinin sununa doğru "müslümanların gerçek mirâsı olan ilim ve kemâlin geçmişte olduğu gibi İslâm beldelerinin ahâlisine tamîm edilmesi durumunda Hz. Allah'ın yardımıyla ve Resûl-i Ekrem'in hürmetine İslâm coğrafyasının feyiz ve bereketleneceğini" söyler. Mustafa Sâmi Efendi, Avrupalıların

---

[49] Berkes, *a.g.e.*, s. 101

[50] Ahmed Lütfî Efendi, *Vak'anüvîs Ahmed Lûtfi Efendi Tarihi*, nşr. Yücel Demirel, İstanbul 1999, VI, 1050.

vücûda getirdikleri her türlü nizâm ve sanayinin kısa zamanda İslâm milletine kazandırılacağını ifade ederek Avrupa'nın ilerlemesi karşısında ümitsizliğe düşmeden eğitim ve öğretime önem verilerek iktisadî ve kültürel açıdan büyük başarı sağlanabileceğini açıklar.[51]

Batı başkentlerinde okumanın dışında yaşadıkları ülkenin kültürü ve siyâsî düşüncesinin yanı sıra devlet erkânı, sanat ve edebiyatı ile tanışarak onlardan etkilenen kişiler, Osmanlı devlet ve toplumunun batılılaşmasında önemli roller üstlenmişlerdi. Bunlara ilâveten ileride temas edeceğimiz şekilde azınlık ve misyoner okulları başta olmak üzere devletin askerî ve dünyevî sahalarda açtığı mektepler ve buralarda görev yapmak üzere Avrupa'dan getirdiği uzmanlar ve öğretmenler kanalıyla Batı bilim ve düşüncesi Osmanlı'ya girmişti.

Öte yandan Osmanlı'ya modern düşüncenin girmesinde Mısır'ın ayrı bir yeri olmuştur. Napolyon'un Mısır Seferi'nden (Temmuz 1798) sonra Osmanlı; Mısır, Arabistan ve Suriye'de dağıttığı bildirilerle müslümanları Fransız propagandalarına inanmamaları konusunda uyarmıştı. Bildiride Fransız İhtilâli'nden sonra gelişen din aleyhtarı düşüncelerin İslâm'a aykırı olduğu, Fransız milletinin Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanmadığı, hattâ bütün dinleri ve âhireti inkâr ettikleri belirtilmişti. Bildiride Fransızların kiliseleri bile yağmalayıp, râhiplere saldırdıkları hatırlatılmış ve onların bir takım yalanlar ve boş vaatlerle insanları kandırmaya çalışan kişiler olduğu belirtilerek Fransızların söz ve hareketlerine müslümanların inanmamaları hususunda uyarılarda bulunulmuştu.[52]

Napolyon'un Mısır Seferi'nin en önemli sonuçlarından biri de Fransız bilginlerinin Mısır tarihinin zenginliklerini keşfetmesidir. Bu

---

[51] Mustafa Sâmi Efendi, *Bir Osmanlı Bürokratının Avrupa İzlenimleri Avrupa Risâlesi*, nşr. M. Fatih Andı, İstanbul 1996, s. 10-30.

[52] Lewis, *a.g.e.*, s. 69.

keşif neticesinde, Batılı bilim adamları bölge ile devamlı ilgilendiler, Mısır'ın Batı için stratejik bir öneminin olduğunu düşündüler. Napolyon'un 22 Ağustos 1798'de kurduğu "L'Institut d'Egypte" (Mısır Bilim Enstitüsü) oryantalizmin gelişmesini hızlandırdı. Fransız oryantalistler tarafından hazırlanan ve 1809'a kadar yayına devam eden *The Description of Egypt* isimli eser, Mısır biliminin oluşmasında ve hazinelerinin Batı dünyasının dikkatine sunulmasında etkili oldu. Bu gelişmeler Mısır'ın Batılı değerlerden daha çok etkilenmesini sağladı.

Napolyon Mısır'dan ayrılırken yerine vekil olarak bıraktığı Keleber'e sonradan şunları yazmıştı: "Sana bir Fransız komedi grubu gönderdim. Bu benim için çok önemli bir konudur. Çünkü böylece hem askerin moral gücü yükselmiş olacak, hem de o ülke halkının duyguları coşturulmak suretiyle gelenek ve görenekleri değiştirilmiş olacaktır."[53] Napolyon, bir ülkede devamlı kalabilmek için oradaki insanların eski gelenek ve göreneklerinin Fransız kültürü doğrultusunda değiştirilmesinin önemli olduğunu belirtiyordu. Batılı düşünce sistemleri ve hayat tarzının İslâm dünyasında yayılmasının askerî istilâdan daha kalıcı olduğunu düşünen Napolyon, Mısır'dan çekilse de Fransız kültürü ile yetişen insanların ülke idaresinde söz sahibi olmasını istiyordu.

Napolyon kendini Mısırlılara benimsetmek için gücünün yetersiz kaldığını görünce yerel imamlara, kadılara, ulemâya ve müftülere İslâmî esasları Fransız ordusunun lehinde tefsir ettirmeye çalışmıştı. Bu çerçevede Ezher ulemâsından altmış hocayı karargâhına dâvet edip onlara Fransız ordu nişanı verdi. Bunlar da Fransızları övmeye başladılar veya işgale karşı tepki göstermediler. Taktik işe yaramış, Kahire halkı kısa sürede işgalcilere duyduğu güvensizliği terk etmişti. Napolyon Mısır'dan ayrıldıktan sonra

---

53 M. Muhammed Hüseyin, *Modernizmin İslam Dünyasına Girişi*, çev. Sezai Özel, İstanbul 1986, s. 125.

Keleber'e, "kendisinden sonra Mısır'ın hep Şarkiyatçılar ve kendi taraflarına çekebildikleri müslüman dinî liderler aracılığıyla yönetilmesi konusunda kesin talimat vermişti.[54] Bu, Batı düşüncesine sıcak bakan yani modernist düşünen İslâm âlimlerinin desteklenmesi mânasına geliyordu.

Mehmed Ali Paşa, bir tarftan Mısır'ın tarım ve endüstri gelirlerini toplayarak ekonomiyi güçlendiriken diğer taraftan elde ettiği gelirlerle Fransız subay ve teknisyenleri Mısır'a dâvet etmişti. Avrupa modelinde bir ordu ve donanma kuran Mehmed Ali Paşa, Avrupa'ya öğrenciler göndererek Mısır'ın modernleşmesi için büyük gayret gösterdi.[55]

Ulemânın gücünü zayıflatarak geleneksel kurumların toplum üzerindeki itibarını sarsıp, kendi otoritesini sağlamlaştıran Mehmed Ali Paşa, yıkılan dinî, sosyal ve ekonomik kurumların yenilerini kurmak için Batı'dan yabancı uzmanlar getirerek Batılılaşma faaliyetlerini hızlandırdı. Mısır'da eskiden beri eğitim, din eğitimi merkezli devam ederken Mehmed Ali Paşa, Avrupa'ya öğrenciler göndermenin yanı sıra 1810'dan itibaren subay, mühendis ve veteriner yetiştirecek dünyevî eğitim veren okullar açtı. Bu gelişmeler, Ezher Üniversitesi çatısı altında itibarını sürdüren ulemânın etkisini azalttı ve İslâm hukukunun uygulama alanını daralttı.

Mısır'da Batılılaşmanın veya modernleşmenin etkisi arttıkça İslâm'ın toplumsal alandaki tesiri azaldı. Batılı yeni düşünceler taraftar buldu, özellikle de milliyetçi ve seküler fikirler toplumda kabul görmeye başladı. İstanbul'a nispetle Batılı düşüncelerin daha etkili olduğu ve Batı düşüncesi doğrultusunda İslâm'a daha fazla tenkidin yöneltildiği Kahire atmosferinde İslâm'da reform yapılması düşüncesi, Mısır'da daha fazla taraftar buluyor ve daha yüksek sesle dile getiriliyordu.

---

[54] Edward Said, *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, İstanbul 2008, s. 94

[55] E. Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1995, V, 128.

Osmanlı'nın modernleşmesi yönünde 28 Temmuz 1808'de saltanat makamına geçen II. Mahmûd'un önemli icraatları olmuştu.[56] Sultan II. Mahmûd'un en önemli icraatlarından biri de, ülke dâhilinde gerekli reformları yapabilmek için Yeniçeri Ocağı'nı kapatmasıdır. II. Mahmûd, senelerdir ülkede yapılan yeniliklere ve ıslâh hareketlerine karşı çıkan, istemedikleri bir gelişme olduğunda hemen "kazan kaldırıp" isyân ederek toplum huzûrunu bozan ve böylece devlete büyük sıkıntı veren[57] bu ocağın kaldırılması için uygun zamanı bekledi ve nihâyet onları 1826'nın Haziran ortadan kaldırdı.

II. Mahmûd, 1824 yılında yayımladığı bir fermânla ilköğretimi mecburi hale getirmiştir. Daha önceki dönemlerde okuma-yazmanın ehemmiyetini bildiren fermânlar çıkarılmış ise de, II. Mahmûd, 1824 fermânı ile eğitim yaşındaki bütün çocukların mektebe gönderilmesinin zorunlu olduğunu ilan ediyor ve bu hususun devletin yetkili kurumlarınca takip edileceğini, bu konuda ihmâli bulunanların cezalandırılacağını bildiriyordu.[58]

Osmanlı Devleti'nde bazı çocuklar küçük yaştan itibaren Bâbıâli'ye alınırlar, orada okuma-yazma ile birlikte devlet işlerini de öğrenirlerdi. Sultan II. Mahmûd devrinde buna da bir takım yeni düzenleme getirilmişti. "Herkes İslâmiyet'in şartlarını ve dinî akâidini öğrendikten sonra maîşet kazanmak için bir mesleğe gitmeli ve çocuklar mürâhik (buluğ çağına yaklaşmış) hükmüne varmadıkça mektepten alınıp şâkirdliğe verilmemeli..." emriyle bu konuda belirli esaslar getirilmişti.[59]

Sultan II. Mahmûd döneminde eğitim ve öğretime verilen önemin neticesinde bir taraftan III. Selim döneminde açılan

---

[56] Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-vukuât*, nşr. Neşet Çağatay, Ankara 1992, III- IV, 228.

[57] Ahmed Midhat Efendi, *Üss-i İnkılâb*, İstanbul 2004, s. 40.

[58] Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, s. 131.

[59] Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, I-II, 394.

okullar daha faal hale getirilmiş, diğer taraftan da bunlara yenileri ilâve edilmişti. Bir tıp okulu olan "Tıphâne-i Âmire" 1827 yılında açılmış ise de, 1838 yılında ıslâh edilip, Avrupa'dan buraya yeni uzmanlar getirilmişti.

Sultan II. Mahmûd devrinde öğretmen ve memur yetiştirmek için yeni açılan okullardan ve Enderûn ağalarından yüz elli kişi, Avrupa'nın çeşitli ülkelerine gönderilmişti.[60] Bu dönemde Avrupa'da meydana gelen gelişmeler çerçevesinde dünyevî ilimlere olan ihtiyaç arttığından, fen bilimlerinde uzman adamlar yetişmiş, Avrupa'da kaleme alınmış olan müspet ilimlerle alâkalı bazı eserler Türkçe'ye tercüme edilmiştir.[61]

Mustafa Reşid Paşa, Paris ve Londra elçiliklerinde bulunduğu devrede İngiltere ve Fransa'daki askerî ve siyâsî gelişmelere ve bunların arkasındaki düşüncelere ilgi duyup araştırmıştı. Reşid Paşa'nın Londra'da kaldığı yıllarda masonlarla tanıştığı ve localarına intisap ettiği, İngiliz siyasetinin dünyada geçerli kılınmasında büyük rolü olan İskoç Mason Locasından etkilendiği bilinmektedir.[62] Parlamenter sistemleri yakından inceleme imkânı bulan Reşid Paşa, Osmanlı Devleti'nde yapılmasını uygun gördüğü ıslâhâtı ve düşüncelerini İstanbul'a gönderdiği tahrîrlerinde belirtmişti.[63]

Ülkeye dönüşünde Padişah tarafından sadrazamlığa getirilen Reşid Paşa, Tanzimat Fermânı'nı Gülhâne'de 3 Kasım 1839 (26 Şaban 1255) tarihinde büyük bir kalabalığın katıldığı merasimde okudu. Tanzimat Fermanı'nda, şeriat kânûnlarının devletin nizâmındaki önemi belirtilerek devletin geçmişte bu esaslara bağlı kalarak güç kuvvet bulduğuna dikkat çekilmiş ve devletin

---

60 Karal, *a.g.e.*, V, 162.

61 Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 215-20.

62 Raif Karadağ, *Muhteşem İmparatorluğu Yıkanlar*, İstanbul 1978, s. 216.

63 A. Cevat Eren, "Tanzimât", *İA*, İstanbul 1970, XI, 717.

eski gücüne kavuşması için de söz konusu esaslara riayet edilmesi gerektiği açıklanmıştı.[64]

Tanzimat Fermanı'nın bir tahlili yapıldığında buna benzer birçok fermân veya kânunun daha önceki sultan ve halifeler tarafından da çıkarıldığı söylenebilir. Ancak Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği devirde Osmanlı Devleti, Fâtih, Yavuz veya Kânunî dönemlerindeki güce sahip değildi. Ayrıca Avrupalı devletler de eski devirlere göre kendilerini geliştirmişler ve güçlenerek özellikle askerî ve sanayi alanında Osmanlı'dan ileriye gitmişlerdi.

Tanzimat Fermanı'nda şeriatın esaslarına bağlılık önemle belirtilse de, uygulamada bu esaslara riayet edilmesinde büyük zorluklar yaşanmıştı. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren hayata geçirilip müslüman toplumun yaşam tarzı haline gelmiş bazı ilkelerinde değişikliğe gidilmesi kolay olmamıştır. Bu hususta en ciddi sıkıntı gayr-i müslimlerin müslümanlarla aynı seviyede olma taleplerinde yaşanmıştı. Gayr-i müslimlerden cizye alınmasını Tanzimat Fermanı'yla ilân edilen eşitlik ilkesine aykırı bulan Avrupa devletleri eskiden beri hükümet üzerinde büyük bir baskı uyguluyorlardı. Konuyu müzakere etmek zorunda kalan Meşveret Meclisi'nin görüşüne istinaden Sultan Abdülmecid'in 28 Mart 1885 tarihinde çıkan iradesiyle cizyenin iâne-i askeriye adı altında alınması karalaştırılmıştı.[65]

Tanzimat'a devlet adamları hazır olmadığı gibi, halkın çoğu da yapılacak yeniliklerin bir frenk icadı olduğunu düşünüyordu. Tanzimat'a kadar bazı muayyen yerlerin dışında şehir, kasaba ve köylerde çan çalmak yasaktı. Tanzimat'tan sonra dinî âyinlerin her yerde serbestçe yapılmasına müsâade edilince, gayr-i müslim

---

[64] Fermânın tam metni için bkz.: Ahmed Lutfî Efendi, *Vak'anüvîs Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, VI, 1027 vd.

[65] Ali Akyıldız, "Tanzimat", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 6.

tebaanın bulunduğu her yerde çan çalınmaya başlanmış, bu da müslüman halkın hoşnutsuzluğuna sebep olmuştu.[66]

18 Şubat 1856 tarihinde ilân edilen Islahat Fermanı ise ırk, dil, din vb. ayrımı yapmaksızın bir Osmanlı milleti oluşturmayı amaçlıyor ve gayr-i müslimlere yeni bir takım haklar veriyordu. Islahat Fermanı'nda gayr-i müslimlere verilen hakların eskiden beri bulunduğu ifade edilmeye çalışılsa da, şehir ve kasabalarda gerekli izinlerin alınmasından sonra yeni kiliselerin inşa edilmesine müsâade edilmesi, daha önce tatbikatı olmayan bir husustu. Zira İslâm hukukuna göre eski kiliselerin tâmirine ve kullanılmasına müsâade edilirken yeni kilise yapılmasına izin verilmezdi.[67]

Islahat Fermanı'nda yer alan bir diğer husus da hiç kimsenin din ve mezhep değiştirmeye zorlanmayacağının açıkça belirtilmiş olmasıydı. İslâm hukukuna göre kimse zorla müslüman yapılamazdı. Bu "dinde zorlama yoktur"[68] âyetiyle açıkça ifade edilmişti. Ancak İslâm hukukuna göre bir müslümanının İslâm'ı terk etmesi, yani "mürted" olması durumunda İslâm'a geri dönmediği takdirde ölüm cezası verilmesi gerektiğinden bu cezanın tatbikini gayr-i müslimler hiç kabul edemiyorlardı. Islahât Fermânı'nda mürtede verilecek cezanın hükmü konusunda bir açıklamada bulunmaksızın "tebdîl-i dîn ü mezheb etmek üzere kimse icbâr olunmaması" ifadesi ile mesele geçiştirilmeye çalışılmıştı. Fermân'da müslümanlarla gayr-i müslimler arasında meydana gelen ihtilaflara bakmak için yeni düzenlemelerin yapılacağı da açıklanarak eskiden beri İslamî mahkemelerde yargılanmak istemeyen gayr-i müslimlere kendi mahkemelerinde muhâkeme edilme yolu açılıyordu.[69]

---

66 A. Cevat Eren, "Tanzimât", *İA*, XI, 722.

67 Kudûrî, Ebu'l-Hasen, *Muhtasaru'l-Kudûrî*, İstanbul 1319, s. 193.

68 el-Bakara 2/256.

69 Engelhard, Edouard, *Türkiye ve Tanzimât*, çev. Ali Reşad, İstanbul 1328, s. 479 vd.

Cevdet Paşa (1823-1895) Islahat Fermanı'nın tesirlerini şu ifadeleriyle değerlendirmişti:

"Bu fermânın hükmünce tebaa-i müslime ve gayr-i müslime bütün hukûkta müsâvi olmak lâzım geldi. Bu ise ehl-i İslâm'a pek ziyâde dokundu... Hıristiyanlara imtiyâzlar verilmesi meselesi ancak hükümetin istiklâline dokunulmamak şartına bağlı idi. Şimdi ise imtiyâz bahsi geri kaldı. Bilcümle hukûk-ı hükümette gayr-i müslim tebaa, ehl-i İslâm ile müsâvi sayıldı... Müslümanlardan birçoğu: "Âbâ ve ecdâdımızın kanıyla kazanılmış olan hukûk-ı mukaddese-i milliyemizi bugün kaybettik. Millet-i İslâmiyye millet-i hâkime iken, böyle bir mukaddes haktan mahrûm kaldı. Ehl-i İslâm'a bu, bir ağlayacak ve matem edecek gündür" diye söylenmeye başladı.[70]

[70] Cevdet Paşa, *Tezâkir,* nşr. Cavid Baysun, Ankara 1991, Tezkire10, s. 67.

I. BÖLÜM

Jön Türk Hareketinin Temel Dinamikleri

I.

Jön Türkler'i Harekete Geçiren Temel Düşünceler

Modernleşme Düşüncesi

Osmanlı, Batı'dan askerî uzman ve teknik ekip getirmenin yanında, oranın fen ve sanatını öğrenmeleri için devlet bursuyla dışarıya talebe de göndermiş ve onlar için devlet hazinesinden yüklü miktarda paralar tahsis edilmişti.[1] Batı'ya gönderilen bazı gençler ise oranın fen ve sanatını öğrenmeye çalışırken, Avrupa kültürünün de tesiri altında kalmışlardı. Bu gençler Batının hayat tarzına ve düşüncesine alâka duymuşlar, Avrupa'da ortaya çıkan modernizm düşüncesi doğrultusunda akıl, tecrübe ve müşâhede temel alınması sûretiyle gelişen ilerlemenin de etkisinde kalarak her alanda esen dünyevîleştirilme rüzgârına kendilerini kaptırmışlardı.

Osmanlı, Batılı devletler karşısında özellikle askerî alanda başarısız olmasından sonra onlara ancak kendi silahıyla karşı koyabileceği neticesine varmış ve ordunun Avrupaî tarzda eğitilmesine ve teçhiz edilmesine karar vermişti. Ancak, Avrupa ile ilişkilerin geliştirilmesi, hayatın başka alanlarında da Batı

---

[1] BOA. BEO, 1180/88433, 139/10419.

kültürünün etkili olmasının önünü açmıştı. Bundan dolayı Arnold Toynbee (1889-1975), Batı'nın idarî, malî, iktisadî ve sağlıkla ilgili kurumlarını almadan, hattâ batı yaşam tarzını tümüyle benimsemeden yalnız askerî tekniğini almanın yeterli olmayacağına dikkat çekmişti.[2]

Osmanlı toplumu ise uzun yıllar "Avrupalılaşmak" ve "Garplılaşmak" kelimelerini "frenkleşmek ve kâfir olmak" mânasında kullandığından bu kelimeyi ağza bile almaya cesaret edememişken, özellikle Tanzimat'tan sonra Avrupalılaşmanın hıristiyanlığa temâyül etmek olmadığı topluma anlatılmaya çalışılmıştır.[3]

Avrupalılaşmayı savunan bir kısım insanlar, medeniyeti, giyim kuşamda, eğlencede ve sosyal hayatta, yani sadece şekil itibariyle Batı'lı bir hayat tarzını benimsemekten ibaret görmüşler ve insanlarda böyle bir hayata ilgi uyandırmak için çalışmışlardı. İlmin ve ilmî faaliyetin İslâm ile baştan beri aynı mânaya geldiği, ilim sahibiyle, İslâm âliminin aynı mânayı ifade ettiği bir toplumda "ulûm" ve fünûn" u esasa alarak "terakki" fikrini uyandırmak oldukça kolay olmuştu.[4] Bu itibarla Batı'daki din-bilim çatışmasının aksine, Osmanlı'da modem düşüncenin ilim ve fenni almak, sanayi ve teknoloji alanındaki gelişmeleri takip ederek, medeniyet yolunda ilerlemenin ve terakki etmenin önemi konusunda gerek ulemâ, gerekse ümerâ olmak üzere devletin münevver kesimi arasında bir görüş ayrılığı bulunmuyordu. İslâm tarihinde tesis edilmiş olan Bağdat, Mâverâünnehir ve Endülüs merkezli büyük medeniyetler, müslümanların bilim ve fenne karşı gelmek şöyle dursun, bunlar için çalışmanın gerekliliği konusunda meşru bir zemin oluşturmayı kolaylaştırmıştı.

---

2 Toynbee, Arnold, *Türkiye -Bir Devletin Yeniden Doğuşu-,* çev. Kasım Yargıcı, İstanbul 1971, s. 56.

3 Tüccarzâde İbrahim Hilmi, *Avrupalılaşmak Felâketlerimizin Esbâbı,* Dersaâdet 1332, s. 40-41.

4 Hanioğlu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük,* s. 21

Tunuslu Hayreddin Paşa (1307/1890), Arapça, İngilizce ve Fransızca olarak yayınlanan[5] *Akvemü'l-mesâlik fî ma'rifet-i ahvâli'l-memâlik* adlı eserinde; bilgi ve sanatın gerçek sahibi olan müslümanların geçmişte Avrupa'ya ilhâm kaynağı olduğunu belirtmişti. Hayreddin Paşa, özellikle Haçlı Seferleri veya Endülüs yoluyla İslâm medeniyetinden istifade eden Avrupalıların zamanla teknolojinin kaynağı haline geldiklerine dikkat çekmişti. O, İslâm'a bağlı kalınmakla birlikte müslümanların "kaybolmuş malı" olarak gördüğü Avrupa'nın bilim ve fen sahasındaki ilerlemesinden istifade edilmesini zorunlu görüyordu.[6]

Hayreddin Paşa, söz konusu eserinde sistemli bir şekilde batı medeniyetiyle İslam dünyasının karşılaştırmasını yaparak, medeniyetin getirdiği yeniliklerin müslümanlar tarafından alınıp geliştirilmesine İslâm'ın bir mâni teşkil etmediğini belirtmişti. Bu eser İslâm dünyasında bir hayli tesirli olmuş Ali Suâvi (1839-1878) ve Yeni Osmanlılar başta olmak üzere birçok Osmanlı aydını bundan bir hayli etkilenmişti.[7]

Çağdaşı birçok aydının aksine Avrupa'nın gelişmişliği karşısında aşağılık hissine kapılmadan, rûhî bir buhrana girmeden ve İslâmî esaslardan tâviz vermeden Avrupa'dan istifade edilmesini önemli gören Hayreddin Paşa'dan ne yazık ki devlet adamları arasındaki hasetlik yüzünden, onun siyâsî işlerdeki mahâretinden gereği kadar istifade edilememiştir.[8]

Tanzimat'tan sonra Fransa ve İngiltere, Türklerin Avrupalılaşması için onların İslâm'dan, asırlardır sahip oldukları mânevî değerlerinden ve siyâsî nizamından vazgeçmeleri gerektiği yönünde

---

5 Atilla Çetin, *"Hayreddin Paşa, Tunuslu"*, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 59.

6 Hayreddin Paşa, Tunuslu, *En Emin Yol*, çev. Alev Alatlı, Şehabettin Yalçın, İstanbul, 2004, s. 161.

7 Gencer, *İslam'da Modernleşme*, s. 247, 315.

8 İbnü'l-Emîn Mahmûd Kemâl İnal, *Son Sadrazamlar*, İstanbul 1982, II. 946.

telkinde bulunmaya başladılar. Türklerin hıristiyan olmalarını, Fransız kânûnlarını almalarını tavsiye edenler bile oluyordu.

Bir zamanlar, Rus Çarı tarafından Dâmâd Halil Paşa'ya eski kudret ve satvetini kaybeden "Osmanlı'nın yegâne kurtuluş yolunun hıristiyanlığa geçmek" olduğu resmen ifade etmişti.[9] Rus Çarı I. Nikola, seneler sonra Osmanlı'nın felâketten kurtulması için Sultan II. Mahmûd'a hıristiyan olma teklifini tekrar etmişti.[10]

Avusturya Başbakanı Metternich ise İstanbul'daki elçisi vasıtası ile Osmanlı'ya gönderdiği telgrafta Bâbıâli'ye dostâne ve daha gerçekçi tavsiyelerde bulunmuştu. Metternich, kısaca şunları söylüyordu:

> "Hükümetinizi, varlığınızın temeli olan ve padişah ile müslüman tebaa arasında başlıca bir bağ teşkil eden dinî kânûnlara hürmet ve riayet esası üzerine bina ediniz. Zamanın ihtiyaçlarına göre hareket edip, idârî işlerinizi intizâm altına alarak ıslah ediniz. Lâkin âdetlerinize, hayat tarzınıza uygun olmayan bir idâre usûlü tesis etmek için eski idareyi yıkmayınız... Avrupa medeniyetinden sizin kânun ve nizâmlarınıza uymayan kânunları almayınız... Çünkü Batı medeniyetinde esas olan şey hıristiyan kânûnlarıdır. Siz Türk kalınız, lâkin mademki Türk kalacaksınız, şeriata sıkıca bağlanınız. Diğer dinlere müsamahakâr davranmak için şeriatın size gösterdiği kolaylıklardan yararlanınız..."[11]

Nâmık Kemâl, "Osmanlı Devleti'nin geri kalmasında dinin tesiri olduğu" hakkında batılıların ileri sürdükleri fikirlere *Hürriyet*'te şöyle cevap verir:

> "Avrupalı devletler bize ârız olan bu uygunsuzluğun hükümetimizin esas mebnâsı olan şerîatın ahkâmına riâyetsizlikten meydana

---

[9] Hüseyin Kazım Kadri, *Bir Milletin Dirilişi*, İstanbul 2008, s. 128.

[10] N. Nazif Tepedelenlioğlu, *Sultan II. Abdülhamid ve Osmanlı İmparatorluğunda Komitacılar*, İstanbul 1978, s. 82.

[11] Engelhard, *Türkiye ve Tanzimât*, s. 49-51.

geldiğini bilmezler. Her ne zaman biz bu esası bırakırsak izmihlale uğrarız. Avrupalılar bilmelidirler ki Devlet-i Osmâniye'nin şarkta bekâsı muvâzene-i umûmiye için lâzım ise kesinlikle bu esasa dokunulmamalıdır. Zirâ bu devlet, İslâmiyet üzerine kurulmuş olduğundan her ne zaman esasına tegayyür gelirse vücûdu tehlikeye girer... Hülâsa-i kelâm devletimiz muammer olmak isterse şerîat-i Ahmediye'ye ittibadan ve Devlet-i İslâmiye halinde kalmaktan ayrılmaz. Demektir ki şerîat, devletimizin canı ve hayatını kendisiyle devam ettirdiği esastır."[12]

Avrupa'dan getirilen bilim adamları ve askerî uzmanlar sebebiyle zamanla ülkenin sosyal hayatında bazı değişikler meydana gelmeye başlamış, özellikle devlet adamları ve memurlar arasında lüzumlu olsun veya olmasın kendisini alafranga modasına kaptıranlar olmuştu. Bu hayat tarzı masrafların artmasına yol açtığı gibi, halk bunlara alışık olmadığından ve bir kısmı da inanç ve âdetlerine ters olduğundan bunları uygulayanlara kâfir gözüyle bakanlar bile vardı.[13] Tanzimât devrinde sosyal hayattaki değişiklikler daha da artmış, özellikle Beyoğlu, Avrupa'ya özenen insanların buluştuğu kitâbevleri ve Avrupa mâmullerinin satıldığı mağazaların merkezi olmuş, tiyatrosu ve sefahatiyle Avrupa'ya aralanan bir kapı haline gelmişti.[14]

Ziyâ Paşa, devlet erkânının bazısında ve Beyoğlu'nda ortaya çıkan yeni yaşam tarzını şöyle tenkit eder:

> "Bu zâtların familyalarında görülen emsâl üzerine ekser ricâl-i devlet familyalarından İslâmiyet'e mahsûs olan ırz, edep, nâmûs ve hayâ ref olundu (kalktı). Yaşmak ve ferâce, kalkmak derecesine geldi. ... Sâyelerinde umûm milletin bozulan bu ahlâkına "terbiye-i zemâne" demekle iftihâr gösteriyorlar..."[15]

---

12 İhsan Sungu, *Tanzimât ve Yeni Osmanlılar*, İstanbul 1940, s. 32.
13 Cevdet Paşa, *Tarih*, IV, 2069.
14 Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 237.
15 Sungu, *Tanzimât ve Yeni Osmanlılar*, s. 39.

19 Haziran 1872 tarihli *İbret* gazetesinde çıkan "Frenklerde Bir Telâş" başlıklı yazıda aynı mesele işlenmiş "terakki eylemek, medeniyette ilerlemek için Frenklerin tasdikine ihtiyacımız yok" denildikten sonra konu ahlâkî yozlaşmaya getirilmişti:

> "Biz medeniyetimizi ilerletmek için Avrupa'dan aklın mahsûlü olan terakkiyât-ı ilmiye ve sınaiyyeyi almaya çalışacağız. Sokak baloları, ahlâk serbestliği, açlıktan ölenlere acımamak, insâf ve merhamete lüzûmsuz iki lügat-ı garîbe nazarıyla bakmak gibi şeytânî belâlar istemiyoruz."[16]

Tarihen sabit olduğu gibi ahlâkı bozulan milletlerin kuvvet ve saltanatları kaybolmuş, büyük tehlikelerle karşı karşıya kalmışlardır. Mehmed Fehmi Efendi'nin (Ülgener,1864-1943) ifadesiyle:

> "Ahlâk bozukluğundan itikâd bozukluğu husûle gelir. Fesad-ı itikâd ise, mûcîb-i felâket-i dâreyne (dünya ve âhiret hayatının felâketine) sebep olur."[17]

Tanzimat'tan sonra materyalist ve pozitif felsefeye duyulan alaka oldukça arttığından ileri gelen insanların sadece ahlâkı ve hayat tarzı değişmemiş düşünce ve itikadları da değişmiş, modernleşme düşüncesi her alanda etkisini göstermeye başlamıştı. Tanzimat'tan sonra Osmanlı basını Batılı, bilhassa Aydınlama devri filozoflarının adlarıyla ve fikirleriyle dolmuştu. Bu alâkada o kadar ileri gidilmişti ki düşüncelerinde Osmanlı'ya kuvvetle bağlılığını gördüğümüz Nâmık Kemâl bile yazdığı mîzah dergisine bir Yunan filozofu olan "Diyojen"in ismini vermişti.

Batı'dan gelen yeni fikirler, birçok Osmanlı aydınının kafasında büyük bir felsefî buhrân meydana getirir. İleride temas edeceğimiz şekilde bir İbrâhim Şinâsî (1824-1871), kendini tamamen Batı'nın seküler (dünyevîleşen) düşüncesine kaptırırken; bir Ali

---

[16] Hanioğlu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, s. 29.

[17] Mehmed Fehmi Efendi, *Hikmet-i Hukûk-ı İslâmiye*, İstanbul 1329, s. 9.

Suâvi, İslâm ile Batı düşüncesi arasındaki çatışmanın garip bir tezâhürü olan ilk hercümerci temsil eder.[18] Osmanlı'da modern düşüncenin toplumdaki etkisi insan, zaman ve mekân boyutuna bağlı olarak farklılık göstermekle birlikte, aydın kabul edilen bir kısım insanlar, kendi kültürünü ve dinî değerlerini geri plana atarak, ilk görünüşte câzibesine kapıldıkları ve fikri arka planını bilmedikleri Batılı kurumları taklit etmeyi, ülkenin sıkıntılardan kurtulması için çare görmüşlerdi.

Edebiyatımızda "Vatan şâiri" olarak bilinen Nâmık Kemâl'in İngilizlerin meşhûr şâir ve tiyatro yazarı William Shakspeare'den (1564-1616) "ecell'ü şuarâ (şâirlerin en yücesi) Shakespeare hazretleri" diye bahsetmesi, Victor Hugo (1802-1885) hakkında ise "bugün edebiyatta dünyanın en büyük adamı" demesi bu açıdan oldukça dikkat çekiciydi.[19] Bu, Tanzimât sonrası aydınlar arasında oluşan Batı'ya karşı özentinin sadece bilim ve fen ile sınırlı kalmayıp Avrupa düşünce ve edebiyatına kadar büyük hayranlık duyulduğunun bir ifadesiydi.

Tanzimât devrinde devletin birçok kurumuna göre medrese ve mensuplarının daha iyi bir mevkide olduğunu belirten Nâmık Kemâl, diğer devlet erkânına göre medrese mensupları arasında işe yarayacak pek çok insanın bulunduğuna dikkat çeker. O, Avrupa'daki din adamlarının aksine, başta şeyhülislâm olmak üzere medrese mensuplarının ve ulemânın tarih içerisinde haksızlık karşısında sessiz kalmadıklarını ve yapılacak yenilikleri desteklediklerini şu ifadeleriyle açıklar:

> "Hocalar mutaassıp, hocalar Arapça ile ömürlerini bitirirler yine bir şey anlamaz, hocaların okuduğu şeyde dünyaya yarar ne

---

[18] Mehmet Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I*, İstanbul 2006, s. 264.

[19] Fevziye Abdullah Tansel, *Nâmık Kemâl'in Hususî Mektupları III*, Ankara 1973, s. 360-1.

> var?" der dururuz. Peki güzel, biz ne biliriz? Bizim bildiğimiz şeylerden dünyaya yarar ne var? Hocaların elinde fıkıh var ki Bâbıâlice mâlumât sayılan dört buçuk Fransızca sohbet, o mübârek kitâpların yanında zerre bile değildir. Vükelâmızın en malûmatlısına mürâcaat olunsun; meselâ usûl-i meşveret gibi devletin esbâb-ı hayâtiyesinden ma'dûd olan bir mesele hakkında en ednâ bir müderris kadar beyân-ı re'y edemezler... Şimdiye kadar vükelâ hangi hayra teşebbüs etti de ulemâ peşine set çekti ise beyân edilsin."[20]

Batı bilim ve düşüncesinin Osmanlı'ya gelişinde askerî reformların büyük tesiri olmuş ise de bunlara sivil bürokrasi ve medrese mensuplarının öncülük etmesi dikkat çekiciydi. XIX. asrın başlarında Batı bilimini Türkiye'ye getirenlerin ve bu alanda sistemli bir teşkilata gitmek isteyenlerin başında gelen Şânizâde Atâullah Efendi (1771-1826) ve Kethüdâzâde Ârif Efendi (1777-1849) medrese mensubu münevverlerdendi.[21]

Cevdet Paşa, resmi ulemânın çoğunun ilimden pek nasiplerin olmadığını belirtmekle beraber Ârif Hikmet Bey (1786-1859), Rüşdî Molla ve Ârif Efendi (1791-1858) gibi zevâtın dirâyetli âlimler olduğunu ve onların ilim yolunun şeref ve meziyetini muhafaza ettiklerini belirterek[22] devletin değerli ilim adamlarına da sahip olduğuna işaret eder.

Bir cemiyet, başka bir medeniyetin baskısıyla hızlı ve derin bir şekilde ictimaî yapısını ve kültürünü değiştirmek zorunda kalırsa, bu değişikliklerin ilk hamlede terbiye ve tahsil sistemine aksetmesi tabii olduğundan[23] eğitimin birçok sahasında, özellikle Tanzimat'tan sonra Avrupa örnek alınmaya başlanmıştı.

---

20 Sungu, *a.g.e.*, s. 32-34.

21 Ortaylı, *a.g.e.*, s. 134.

22 Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, nşr. Yusuf Halaçoğlu, İstanbul 1980, s. 3.

23 Mümtaz Turhan, *Garplılaşmanın Neresindeyiz*, İstanbul 1980, s. 211.

Avrupa'dan gelen uzmanların ve Batı'da tahsil görmüş talebelerin görev yaptığı dünyevî mektepler ilk dönemlerde bir takım sıkıntılar içersinde eğitime devam etmişlerse de, zamanla noksanları telâfi edilmeye çalışılmıştı. Söz konusu mekteplerde fen bilimlerinde uzman elemanlara ihtiyaç duyuldukça Avrupa'nın muhtelif merkezlerine talebe gönderilmiş ve bunların arasından birçok matematikçi, sanatkârlar hattâ ressamlar yetişmişti.[24]

Harbiye ve Tıbbiye başta olmak üzere, yeni açılan mekteplerde Arapçanın yanında Fransızca ve İngilizce gibi bir Batı dili de okutulmakta ve müfredâtta medresede okutulan dinî ilimlerin bir kısmına da yer verilmekteydi.[25] Talebenin dünyevî bilgileri alarak kendi mesleklerinde yetiştirilmesinin yanında dinî ve uhrevî hayatta lazım olan bir terbiyenin de verilmesine dikkat ediliyordu. Harbiye'de askeri eğitimin yanında okulun camiinde beş vakit namaz kılınırdı. Harbiye, Osmanlı'nın çağdaşlaşma tarihinde en önemli kurumlarından birisi olmuş, devletin yeniden yapılanması merhalesinde millet ile devletin irtibatını sağlayan, devletin kurulu düzeninin devamına destek çıkan bir kurum olmanın yanında gerekli reformların da yapılmasına öncülük etmiştir.

1859 yılında açılan Mekteb-i Mülkiye'ye imtihanla medrese talebeleri alınmış, hattâ Dârülfünun'un talebesinin de çoğunluğu medrese mezunlarından oluşmuştu. Bu itibarla mektep ve medrese arasındaki ilişki yaygın kanının aksine o kadar kötü olmadığı gibi, yeni açılan mektepler de din eğitiminin hiç verilmediği ve sadece seküler eğitimin yapıldığı okullar da değildi.[26] Bununla birlikte mekteplerde İslâmî değerlere önem vermeden yetişen bir kısım talebe ile medrese mensupları arasında bir takım huzursuzluklar

---

[24] Ergin, *Türk Maârif Tarihi*, I-II, s. 332.

[25] Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, s. 126-7.

[26] Mekteplerde Okutulan dersler için bkz: Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983, s. 200-205.

da vukû bulmaktaydı.[27] Ayrıca devletin dünyevî derslerin ağırlıkta olduğu yeni mektepler açarak gayr-i müslimlere buralarda eğitim fırsatı vermesi, müslümanlar ile gayr-i müslimlerin kaynaştırılması hususunda yeterli etkiyi göstermemişti.

Medrese ve mektep birbirine tamamen zıt iki kutubu temsil etmemekle birlikte bu okullarda verilen eğitimin şekli, müfredâtı, hocaları, amacı ve mezunlarının hizmet sahaları farklı olduğundan, toplumda değişik anlayışların oluşmasına sebebiyet vermişti. Mekteplerde İslâmî içerikli dersler verilmekle birlikte bazı öğrenciler, Batılı değer yargılarının tesiri altında kaldıklarından dünyevî düşüncelere kendini kaptırıp Osmanlı toplumunun yabancılaşmasında etkili olmuşlardı. Hatta mekteplerde dünyevî derslerin öğretmenleri ve okul idarecileri arasında dinî derslerin hocalarını aşağılayan ve bunu gören bazı öğrenciler arasında din derslerine karşı alaycı tavırla yaklaşan bazı öğrenciler bile çıkmaya başlamıştı.[28]

Geleneksel olarak devlet nizamında ve teşkilatında en önemli mevkilerde yer alan medrese mensupları, devlet idaresinde Bâbıâili'nin ağırlığının artıp yeni bakanlıkların ihdâs edilmesinden sonra önemini kaybetmeye başlamıştır. Devlet dairelerinde medrese mezunlarından ziyâde ilk zamanlarda kalemlerde yetişmiş elemanlar, daha sonraları da kendi sahasındaki mekteplerde yetişmiş meslek sahiplerinin istihdâm edilmesi ile medrese mensuplarının devlet idaresindeki fonksiyonu gün geçtikçe azalmıştır. Medreseler ile eğitim, mahkemeler ile adliye teşkilatına hâkim olan medrese mensupları yani ulemâ; mekteplerin açılması ile eğitimdeki, Nizâmî mahkemelerin kurulması ile de adliyedeki ağırlığını büyük oranda kaybetti. Vakıf sisteminin bozulması neticesinde gelir kaynakları büyük oranda azalan medrese, ciddî mâlî sıkıntılarla karşılaştığından beklenen tedrîs faaliyetlerini yerine getirmekte zorlandı.

---

[27] Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara 1991, s. XII.

[28] Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, İstanbul 1997, s. 68.

Osmanlı'da gayr-i müslim tebaa, Türk mekteplerine gitmeyip, kendi dilleri ile eğitim yapan ve dinî inanç ve âyinlerini serbestçe icrâ ettikleri mekteplere devam ederlerdi. Avrupalıların Osmanlı coğrafyasında yaşayan hıristiyan azınlıklarla geliştirdikleri siyâsî ve ticarî ilişkiler, zamanla azınlıklarda millî uyanış fikirlerinin hızlanmasında ve bağımsızlık düşüncesini kuvvetlenmesinde etkili olmuştu. Osmanlı, gayr-i müslim unsurların devlete bağlılıklarını devam ettirmek için *ittihâd-ı anâsır* siyasetini takip ederek, bir taraftan onlara bazı haklar tanıdı, bir taraftan da müslümanlarla azınlıkların arasındaki ilişkiyi geliştirmek için mekteplere tebaanın hepsinden öğrencilerin devam etmesi yönünde kararlar aldı.

Mektepte ders vermek için Avrupa'dan getirilen yabancı öğretmenler de, Batı'nın bilim ve teknolojisinin Osmanlı'ya kazandırılmasına yardımcı olacaklardı. Mektebin programı o devirde Fransa'nın eğitim işlerini idare den Bouree'nın fikirlerine uygun olarak Fuâd Paşa (1814-1868) tarafından tanzim edildiğinden müslümanların buna tepki gösterip, okula rağbet etmeyecekleri beklenirken ilk tepki gayr-i müslimlerden gelmişti.

XIX. asrın sonuna doğru gayr-i müslimlere ait mektepler ülke genelinde oldukça yaygınlaşmıştır. 1897 yılında Osmanlı tebaası gayr-i müslimlerin idaresinde eğitimin çeşitli kademelerinde 6-7 bin arası okulun bulunduğu ve buralarda yarım milyona yakın öğrencinin eğitim gördüğü tahmin edilmektedir.[29] Ayrıca çok sayıda özel Fransız, İngiliz, Alman ve Amerikan okulun, misyonerlerin idaresinde devam etmekte olduğu dikkate alındığında Osmanlı'nın son zamanlarında gayr-i müslim mekteplerin eğitimde ne kadar söz sahibi oldukları anlaşılır. Bu okullar daha çok dünyevî sahada eğitim vermekle birlikte kendi inançları çerçevesinde din adamları da dersler vererek öğrencilere kendi millî şuurlarının aşılanmasında büyük çaba sarf etmekteydi.

---

[29] Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Millet Sistemi*, İstanbul 1992, s. 81.

Gayr-i müslimlere ait mekteplere ilk zamanlar sadece kendi inancında olan öğrenciler devam ederken daha sonraları çocuklarını daha iyi yetiştirmenin yolunun Batı kültürünü vermekten, batı dillerinden birisini öğretmekten ve batılı öğretmenler tarafından ders verilmesinden geçtiğini düşünen müslümanlar da bu okullara rağbet etmişlerdir. Söz konusu mekteplerden birisi olan Kadıköy'deki Sen Joseph Koleji'nde müslüman talebelerin sayısı 1890'da %15 iken bu oran 1911'de %56, 1926'da %51, 1931'de %64 ve 1939'da %76'ya çıkmıştı.[30] Bu değerlerde görüldüğü gibi Cumhuriyet devrinin ilk yıllarında son derece millî politikalar takip edilerek Türkçülüğün revaçta tutulduğu dönemde bile azınlık okullarında okuyan talebelerin sayısı hızlı bir şekilde artmıştı. Gayr-i müslimlere ait bu okullarda onların müfredatına göre yetişen birçok öğrenci, İslamî ve millî değerlerle bağdaşmayan düşüncelere sahip olarak mezun oluyorlardı.

Siyâsî Muhâlefet Düşüncesi

7 Haziran 1865 tarihinde Belgrat Ormanlarında piknik görüntüsü altında toplanan bir kısım gençler, padişahın mutlâkıyet idaresine son vererek ülkeye meşrutiyeti getirmeye karar vermişler ve bunun için gizli bir örgüt kurmakta anlaşmışlardı.[31] Bu gençler kendilerine önce "Yurtseverler Birliği" adını vermişler, daha sonra "Yeni Osmanlılar Cemiyeti" adını kullanmayı tercih etmişlerdi.[32] *Yeni Osmanlılar*'ın en önemli hedefi Ali Paşa'nın ağır baskı politikasına son vermek ve devlette hürriyetçi bir yönetim kurmaktı. Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin gizli faaliyetlerinden emniyet güçleri haberdar olunca Ziyâ Paşa, Nâmık Kemâl, Agâh

---

[30] Ergin, *a.g.e.*, I-II, 777.

[31] Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, s. 197; Ebuzziyâ Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, nşr. Şemsettin Kutlu, İstanbul 1973, I, 77.

[32] Tevfik Çavdar, *İttihat ve Terakki*, İstanbul 1991, s. 12.

Efendi ve Ali Suâvi, Mayıs 1867'de deniz yoluyla Fransa'ya kaçıp, İbrâhim Şinâsî ile buluşmuşlardı.[33]

Kardeşi İsmâil Paşa'nın Mısır'a vali olmasından sonra valilik hakkını kaybedince İstanbul'a gelen ancak Fûad Paşa ile arası açılınca Osmanlı topraklarından çıkarılan[34] Mustafa Fazıl Paşa (1829-1875), önceden irtibat halinde olduğu bu kişilere yurtdışında mâlî destek sağladı.[35] Fransa'nın İstanbul elçiliğinde dört yıl görev yapan Marki de Moutier, o günlerde Fransa Hâriciye nâzırıydı ve İstanbul elçiliğinde görevi kendinden devralan Mösyö Bouret'e gönderdiği yazıda Jön Türkler'e her türlü kolaylığı göstermesini emretmişti. Bu sebeple Jön Türkler'in Paris'e kaçmasına Fransa'nın İstanbul elçiliği destek vermiş ve onların deniz yolu ile gitmesine yardımcı olmuştu.

Yeni Osmanlılar, kendilerine Paris'te *Jeunes-Turcs* (Jön Türkler) ismini vermişlerdi. Bu ismi alırlarken muhtemelen 1830 yılına doğru Fransa'da Jeune-France, İtalya'da Jeune-İtalie, Almanya'da Jeune-Alemagne, İngiltere'de Jeune-Angleterre adı altında politika ve edebiyatta ifrat taraftarı bazı gençlerin teşkil ettikleri gizli cemiyetleri taklid etmişlerdi.[36] Ancak aralarındaki önemli nokta şuydu: Jeune'lük Avrupa'da milliyetçilik, meşrutiyetçilik, hattâ cumhuriyetçilik yanlısı olmak mânasına geldiği halde, Osmanlı'da bu mânalardan ziyâde hem din, hem de devlet düşmanlığı mânasında kullanılıyordu.[37]

Sultan Abdülazîz'e hitaben Paris'ten uzun bir mektup yazan Mustafa Fazıl Paşa'nın, şu ifadeleri dikkat çekicidir:

---

33 Abdurrahman Şeref Efendi, *Tarih Musahabeleri*, Ankara 1985, s. 138; Çavdar, *a.g.e.*, s. 13.

34 Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, s. 197; Ebuzziyâ Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi* I, 18-9.

35 M. Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, İstanbul 1970, III, 1993.

36 Sungu, *Tanzimât ve Yeni Osmanlılar*, s. 1.

37 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 282

> "...Milletlerin hukûkunu tahdîd veya tâyin eden din ve mezhep değildir. Din ezelî hakîkatler makamında durup kalmazsa, yani dünyevî işlere müdâhale ederse herkesi telef eder ve kendisi de telef olur..."[38]

Mustafa Fazıl Paşa'nın, Fransa'da uygulanan laiklikten etkilenerek belirttiği bu görüşlerinin devletin sonraki dünyevileştirme ve dinin sosyal hayattaki tesirinin azaltılması düşüncelerine öncülük ettiği söylenebilir. Fazıl Paşa'nın bu görüşleri, Osmanlı'da laiklik düşüncesinin ilk ifadeleri olarak değerlendirilmekle[39] birlikte mektubun geneli dikkate alındığında Fazıl Paşa'nın sonradan uygulamaya konulan laiklik anlayışının ilk savunucusu olduğunu söylemek doğru olmaz.

Jön Türklerle irtibat halinde bulunan ve XIX. yüzyıl Avrupa'sında belirgin olan modernist düşünce çerçevesinde laikleşmeye meyilli olan Midhat Paşa da, "Halk kırk elli yıl içinde artık kilise ya da câmi değil, sadece okullar ve insanî kurumlar yapacak" diyecek kadar pozitivist düşünceye kendini kaptırmıştı.[40]

Dört sene İstanbul'da kalan ve daha sonra üç yıl Asya'da seyahat ederek elde ettiği bilgilerle İngilizlere hizmet eden[41] Yahûdi asıllı Macar Türkolog Arminus Vambery (Vamburder) (1832-1913), Londra'da 1867'de Yeni Osmanlılar'la görüşür. Vambery, Yeni Osmanlılar ile görüştükten sonra onlar hakkında şöyle der:

> "Gündüz konuşmaların havası ılımlı, hatta uykulu olur, fakat akşamüzeri rakı şişeleri heyecanlarını kabartınca hava canlanırdı. Efendilerin gözleri parlar, paşaların faaliyetlerini ve kusurlarını eleştirmeleri sertleşirdi. Bir zamanlar o kadar güçlü olan ve

---

[38] Tevfik, *a.g.e.*, I, 40.

[39] Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 2006, s. 224.

[40] Roderic H. Davinson, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform, 1856-1876*, çev. Osman Akınhay, İstanbul 2005, s.152.

[41] Yusuf Akçura, *Yeni Türk Devleti'nin Öncüleri*, Ankara 1981, s. 33-4.

kendi fikirlerince gene de aynı güçte dirilebilecek olan Osmanlı Devleti'nin çöküşü karşısında duydukları acının ve hasretin tonu yükselir ve şiddetlenirdi..."[42]

Avrupa'da yakaladıkları serbest ortamda ülke meseleleri konusunda görüşler ileri süren Yeni Osmanlılar, tarihî köklerine hissen bağlı olsalar da oranın hayat tarzı ve düşüncesinin tesirinde kalarak o günün modasına uyup "hürriyet" fikrinin savunucuları haline gelmişlerdi.

"Hürriyet ateşinin parıldayışı" ile ışıldayan genç dimağlar senelerce Paris âlemlerinde hoş karşılanmış, ülkeye döndüklerinde de sakinleşmemişti. Güllü Agop Efendi'nin Gedikpaşa tiyatrosunda Nâmık Kemâl'in "Vatan Yahut Silistre" piyesi sahneye konulduktan sonra seyirciler dağılırken; *yaşasın vatan, yaşasın millet, yaşasın Kemâl* diyerek gösteri yapmışlar ve "Allah murâdımızı versin" diyerek Veliaht Murâd Efendi'nin saltanata getirilmesini ima edince ertesi gün sürgüne gönderilmişlerdi.[43]

Yeni Osmanlılar'ın dağılmasından bir müddet sonra 21 Mayıs 1889 (1305) yılında İbrâhim Edhem Temo (1865-1945), İshak Sükûti (1868-1902) ve Abdullah Cevdet gibi Tıbbiye talebeleri tarafından "İttihâd-ı Osmânî" adıyla İstanbul'da kurulan gizli örgüt, Paris'teki Jön Türkler'in lideri Ahmed Rıza Bey'le temâsa geçmişti. Örgüt, "Osmanlı İttihad ve Terakkî Cemiyeti" ismini alarak[44] aktif bir muhalefet yapmaya başlamıştı.

1890'lı yılların başlarında İstanbul'da Askerî Tıbbiye'de öğrenci olan Abdullah Cevdet, İshak Sükûti, İbrâhim Temo'nun başını çektiği kişiler tarafından kurulan[45] İttihad ve Terakkî Cemiyeti,

---

[42] Berkes, *a.g.e.*, s. 305.

[43] A. Şeref Efendi, *a.g.e.*, s. 142.

[44] Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, I, 51

[45] Kuran, *İnkılâp Tarihimiz ve Jön Türkler*, s. 45; Tahsin Uzer, *Makedonya Eşkiyalık Tarihi ve Son Osmanlı Yönetimi*, Ankara 1999, s. 22; Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, I, 51

Mason locaları şeklinde örgütlenmişti.[46] Cemiyet "Jön Türkler" olarak isimlendirilse de üyeleri sadece Türkler'den ibaret değildi. Jön Türkler'in arasında Arap, Arnavut ve Yahûdi olduğu gibi, hareketin ilk dönemlerinde Ermeni ve Rumlar da vardı.[47]

Cemiyet üyelerinin İstanbul'da sokak bildirileri dağıtarak halkı isyana teşvik etmesinin ardından 1311 (1894) yılında mahkûm edilerek Doktor Abdullah Cevdet ve birkaç Tıbbiye öğrencisi sürgüne gönderilmişlerdi. Bu olayın ardından ülke dâhilinde muhâlefet yapamayacağını anlayan Tıbbiye mensuplarından İshak Sükûti, Tunalı Hilmi (1871-1928), İzmirli Refik Nevzat, Arap Ahmed (Verdani), Selanikli Nâzım (1870-1926) gibileri Avrupa'ya veya Mısır'a kaçan Jön Türkler'e katılmak için ülkeyi terk etmişlerdi.[48]

Yeni Osmanlılar, ifade ettikleri düşüncelerin ve kullandıkları ıstılahların sınırlarını belirlememişlerdi. Hatta Avrupa'da modası geçmiş bazı düşüncelerin künhüne vâkıf olmadan taraftarı kesilmişlerdi. Bu itibarla modernizm düşüncesi doğrultusunda Avrupa'da esen dünyevîleşme rüzgârına kendini kaptıran Şinâsî'nin yazılarında yer verdiği "millet, meclis, efkâr-ı umûmiye, devlet-i meşrûta, hürriyet" gibi kavramlar ile hangi mânaları kastettiği net değildi. Ayrıca Şinâsî'nin "Nev-i beşer milletim, rûy-i zemin vatanım" sözünün devlet adamlarının ve ulemânın tepkisini çekmemesi beklenemezdi.[49]

Yeni Osmanlılar'ın düşünceleri arasında İslâmcılık başta olmak üzere anayasacı liberalizmin, Türkçülüğün hatta sosyalizmin

---

46 Hüseyin K. Kadri, *Bir Milletin Dirilişi*, s. 74; Ernest Edmondson Ramsour, *Genç Türkler ve İttihat Terakki*, çev. Hacasan Yüncü, İstanbul 2009, s. 29; Kazım Karabekir, *İttihat ve Terakki Cemiyeti*, İstanbul 2009, s. 90.

47 Kayalı, *a.g.e.*, s. 4.

48 Ernest E. Ramsour, *Genç Türkler ve İttihat Terakki*, s. 34; Kuran, *a.g.e.*, s. 47

49 Berkes, *a.g.e.*, s. 263.

çizgilerini görmek mümkündür.[50] Niyazi Berkes (1908-1988), Şinâsî'yi hem laikliğin hem de ulusçuluğun öncüsü kabul ederken Nâmık Kemâl'de bunların ikisinin de olmadığını belirtir.[51]

II. Abdülhamid devrinde daha çok Jön Türkler olarak bilinin hareketin öncüleri kabul edilen Yeni Osmanlılar'ın hiçbiri derin bir nazariye, orijinal bir siyâsî formül veya bir ideoloji ortaya koyamamışlardır. Jön Türkler, Avrupa'da tartışılmakta olan fikirlerin temeline inmeden kamuoyuna yansıyan şeklinden etkilenmişler ve batılı düşünürler ile halk arasında aracı rolünü üstlenmiş ikinci derecede düşünürlerin görüşlerini benimsemişlerdi.[52]

Yeni Osmanlılar, siyâsî bir muhalefet düşüncesine ve batılı bazı fikirlerin Osmanlı'ya intikaline öncülük etseler de ülkede pek etkili olamamış[53] ve devlet tarafından takip edilip cezalandırıldıkları için de insanlar yanında fazla bir ehemmiyet kazanamamışlardır.[54] Bununla birlikte Yeni Osmanlılar'ın Batı kaynaklı bazı kurum ve düşüncelerin Osmanlı'ya intikaline öncülük etmeleri önemli bir husustur.

II. Abdülhamid, kendilerine "Genç Türkler" ve Jön Türkler" dedirten kimselerin hemen hepsinin mason olduğunu, İngiliz Locası'na kayıtlı bulunduklarını ve bu localardan maddî yardım gördüklerini ve kendine düşman olduklarını biliyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun jakobenleri kabul edilen Jön Türkler, II. Abdülhamid'in iktidarına karşı mücadelede ülkenin her yerindeki ayrılıkçı ve milliyetçi gruplarla ortak hareket etmişlerdi.[55]

II. Abdülhamid Han'ın, Avrupa'ya gönderip dünyevî ilimleri öğrenmelerini sağladığı kişilerin bir kısmı, Avrupa'dan fen ve

---

50 Ortaylı, *a.g.e.*, s. 265.
51 Berkes, *a.g.e.*, s. 283.
52 Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s. 22-3.
53 Berkes, *a.g.e.*, s. 170.
54 Mahmûd Celâleddin Paşa, *Mirât-ı Hakîkat*, Dersaâdet 1326, I, 91.
55 Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, I, 528.

sanat getirecekleri yerde ülkenin siyasi ve soyal yapısına zararlı fikirlerle dönmüşlerdi. Avrupa'ya giden gençlerin birçoğu, orada laboratuarlarda ve kütüphânelerde insanların yoğun bir şekilde çalıştıklarına bakmadan, erkeklerle kadınların dans etmeleriyle ilgileniyor, içkinin serbestçe içildiği ve eğlencenin her türlüsünün yapıldığı hayat tarzına kendilerini kaptırıyorlardı. Ülkeye döndüklerinde de bu hayat tarzını "Avrupa Medeniyeti" diye insanlara takdim etmeye çalışıyorlardı.

Cevdet Paşa o dönemde "... Sonra da (Tanzimât'tan sonra) sırf taklid yoluna gidildi. Bunda ifrat edildi. Binanın ihkâm-ı erkânına bakılmadı. Nakşına özenildi"[56] diyerek batılı değerlerin şuursuzca taklid edilmesini tenkit etmişti.

II. Abdülhamid Han, Avrupa'ya tahsile gönderilen talebelerin, oranın düşünce akımlarından ve hayat tarzından fazla etkilendiklerini, Jön Türk hareketine katıldıklarını görünce bir irâde-i seniyye çıkararak tedbir alınmasını istemişti. Söz konusu irâde de talebenin millî ve İslâmî kimliğini muhâfaza ederek oradan sadece gerekli teknolojik bilgileri alıp ülkeye dönmesi hedeflendiğinden şu ifadelere yer verilmişti:

> "... tahsil-i ulûm ve fünûn etmek üzere bu defa Fransa'ya gönderilecek çocukların yaşları, on iki, on üç olmak ve çocuklar bir konakta toplanıp dâima aralarında Türkçe ve Arapça konuşarak Fransızlar ile ancak muayyen vakitlerde görüşüp bu cihetle Avrupa'nın ahlâk ve âdâbıyla ülfet ve mümâresât etmeyerek..."[57]

II. Abdülhamid Han, Jön Türklerle mücadelede daha çok onlarla görüşülerek kendilerinin ikna edilmesi yolunu tercih etmişti. Sultan, Jön Türkler'i millete faydalı hale getirmeye çalıştığından onlar hakkındaki düşüncesini şöyle dile getirmişti:

---

[56] Cevdet Paşa, *Tezâkir 40 (Tetimme)*, s. 220

[57] Hanioğlu, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 7.

"Bunlar yolunu şaşırmış kuzular gibidir. Onlara karşı sert davranmak evvelce tatbîk edilmiş ve çok zararları görülmüş bir usûldür. Bu usûlü tekrarlamaktan ise, avâre kuzuları tatlılıkla sürüye katmak, aynı zamanda kötülüğe karşı iyilik ile mukâbele etmek demektir. Bu sûretle ve kendilerine me'mûriyet verilerek onları minnettâr bir hizmetkâr haline getirmek mümkündür."[58]

Jön Türkler arasında modernist, Osmanlıcı, İslâmcı, pozitivist kimseler olduğu gibi, bunların her birinden bir parça etkilenerek karmaşık bir ideolojiye sahip olanlar da bulunuyordu. Daha sonra Ziya Gökalp (1876-1924) gibi bunların birkaçını bir araya getirmek için boşuna yorulanlar da olmuştu.[59]

Niyazi Berkes, İttihad ve Terakki'nin Osmanlı-Türk toplumunun geleneksel hayatlarında değişmeler olmuş kesimlerini daha kolay yanına çekebildiğini belirtir. Bunların arasında Rumeli'nde yerlerinden ve geleneklerinden sökülmüş kişiler, askerlik eğitimi ile düşünceleri değişenler ve Diyarbakır ve Arnavutluk gibi devletin uzağından gelen subay, doktor, öğretmen gibi memurlar bulunmaktaydı. Berkes'e göre, İttihatçılar: "Selânik gibi Yahûdilerin, masonların, komitecilerin ve sosyalistlerinin bol bulunduğu kozmopolit bir şehirde çok şeylere gözü açılanlar, II. Abdülhamid kuşakları açısından dinsiz Conlar, Nâmık Kemâl'in vatan ve terakkisine, Tevfik Fikret'in (1867-1915) hümanizmine inanan ülkücü kişilerdi."[60] İttihad ve Terakkî Cemiyeti'nin ülkeye deist Tanrı anlayışının ve farklı din telakkisinin girişinde dolayısıyla laikliğin bize özgü bir mahiyet kazanmasında belirleyici bir rolü olmuştu.[61]

---

58 Karal, *Osmanlı Tarihi*, VIII, 538.

59 Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, s. 689.

60 Berkes, *a.g.e.*, s. 404.

61 Aydın, Hüseyin, "Tanzimât'tan Cumhuriyet'e Tanrı Tasavvurunda Yaşanan Değişmeler ve Deist İman", U.Ü.İ.F.D. Sy.6, c.8 (1999), s. 17

Sonraki nesillerde derin tesirler bıraktıklarından dolayı Yeni Osmanlılar arasında Şinâsî ile Ali Suâvi'den özellikle bahsetmek gerekir. 1849 yılında Fransa'ya gönderilen Şinâsî, Avrupa'nın kültür ve düşüncesine büyük ilgi duymuş, 1854 yılında yurda döndükten sonra bir müddet devletin Kalem dairesinde çalışmıştı. Şinâsî, 1860 yılından itibaren Agâh Efendi ile birlikte yayımlamaya başladığı *Tercümân-ı Ahvâl* gazetesiyle, daha sonra da 1862 yılında çıkardığı kendi gazetesi *Tasvîr-i Efkâr* ile tanınmıştı.[62]

1865 yılında *Corrier d'Orient*'in sahibi Jean Pietri (Giampietri)'nin yardımıyla Paris'e kaçan Şinâsî, beş yıl kaldığı bu ikinci Paris hayatında Fransız eğitim ve kültüründen oldukça etkilenmiş[63] ve Batı'nın sadece bir yazarından değil, düşünce sisteminin derin tesirinde kalmıştır. O devirde Fransız İhtilâli'nden sonra âdeta ilahlaştırılan akılcılık günün modasıdır. Pierre Boyle ve Fontenelle'nin akılcılığı ön plana çıkmış hattâ akıl ve aydınlama XVIII. asra adını verdiği gibi XIX. asırda Tainen ve 1845'de girdiği bir bunalım neticesinde dinî inancını kaybeden[64] Ernest Renan (1823-1892) gibi meşhurlar yetişmişti. Ayrıca Montesquieu'nun hükümetin halk ile münasebetleri düşüncesi ve Auguste Comte'un pozitivist görüşleri bunlara ilâve edilebilir.[65]

Şinasi'nin Paris'te bulunduğu yıllar birçok bilim adamının inanç bunalımları içerisinde bocaladığı yıllardır. Hıristiyanlığın değil de laik bilimin (la science laique) eşliğinde Hıristiyan olmaya azmeden Renan, "bana göre hayatıma anlam verecek tek uğraş vardı; o da, laik bilimin sağladığı bol miktarda aracı kullanarak

---

[62] Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1987, II, 860; Berkes, *a.g.e.*, s. 261; Fevziye Abdullah Tansel, *Şinasi, Makaleler Külliyât IV*, Ankara 1960, s. 16

[63] Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 173-177.

[64] Edward Said, *Şarkiyatçılık*, s. 145.

[65] A. Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 192; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1979, s. 64.

Hıristiyanlığa ilişkin eleştirel araştırmalarını sürdürmek"[66] diyerek Hıristiyanlığı tenkit ederken bütün dinî değerler hakkında derin şüpheler oluşturuyordu.

Şinâsî, müsteşrik Renan ve De Sacy (1758-1838) ailesi ile dostluğu sayesinde Lamartine'in meclisine devam etmiş ve müsteşrik çevre ile temâsının neticesinde 25 Haziran 1851 tarihinde *Societe Asiatique*'e üye kabul edilmiş ve bu sayede oryantalistlerle ilişkilerini geliştirmiştir.[67]

Nitekim Şinâsî'nin:

> Bir ıtıknâmedir insana senin kanûnun
> Bildirir sultâna haddini senin kanûnun

mısralarında dile getirdiği "kanun" fikrinde Montesquieu'nun *Rûhü'l-kavânin* isimli eserinin tesirleri açıkça görülür.[68] "Şinâsî'nin hükümeti temsil eden bir adama methiye söylerken, devleti temsil eden hükümdara saygısızlık etmesi daha ilk anda içine düştüğü bir çelişkidir" diyen Nihat Sami Banarlı (1907-1974), "Kaldı ki Gülhâne Hatt-ı Hümâyûnu'nda münevver ve vatanperver hükümdar Sultan Abdülmecid'in büyük hissesi vardı" diyerek Şinâsî'yi tenkit eder. Banarlı, Şinâsî'nin bu ifadelerini Tanzimat devrinin edîblerinin çoğunda görülen tezatların ilki olarak değerlendirir ve bunları olgun düşüncelerden ziyade, genç duyguların ifadesi olarak görür.[69] Nitekim Şinâsî'nin "Milletim nev-i beşerdir vatanım rûy-i zemin" mısrası, Victor Hugo'nun *Les Burgraves* adlı piyesinin mukaddimesinin sonundaki cümlenin bir nevi tercümesinden[70] ibarettir.

---

[66] Edward Said, *a.g.e.*, s.145.
[67] Ömer Faruk Akün, "Şinasi", *İA*, İstanbul 1970, XI, 547.
[68] Mehmet Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I*, s. 235.
[69] Banarlı, *a.g.e.*, II, 862
[70] Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s.177.

Şinâsî, Aydınlanma düşüncesinin tesiri altında kaldığından Fransız Klasik Okulu'nun akılcılığından edebiyâtımızda onun kadar bahseden kimseyi bulmak oldukça güçtür. Bunda pozitivizmin hâkim olduğu zamanlarda Fransa'da yaşamasının payı olduğu düşünülebilir. Ayrıca pozitivizmi evrensel bir din haline getirmeye çalışan Auguste Comte'tan etkilendiği de nazar-ı dikkatten kaçmamalıdır.[71]

Akıl ve medeniyeti ön plana çıkaran Şinâsî, yeni medeniyetin İslâm'ın ana esaslarına uygun olduğunu söyleyerek[72] İslâm'ı medeniyetin önünde bir mâni görmez. Şinâsî'nin dine alakasız kaldığı görülse de uzun yıllar kaldığı Avrupa'da hâkim olan "İslâm'ın Terakkîye mâni olduğu görüşüne" katılmadığı söylenebilir. Bu itibarla Şinâsî, dine karşı düşmanca bir tavır ortaya koymayan ancak dinle de bir alâka ve münâsebet kurmayan düşünce ve tavırlarına bakıldığında Osmanlı'da laikliğin ilk temsilcisi sayılabilir. Nitekim o, 28 Haziran 1862 tarihinde *Tasvîr-i Efkâr*'da çıkan bir makalesinde "Papa'nın "ruhânî bir hükümdar olduğu halde hükümet-i dünyevî'ye müdahalesini" tenkit eder ve bu işlerin İtalya Krallığı gibi bir meşrutî hükümete devredilmesini söyleyerek din ve dünya işlerinin idaresinin ayrılmasını ifade eder.[73]

Şinâsî, akıl, medeniyet, kanûn gibi ıstılahları ön plana çıkararak dünyevîleşmeyi esas almış, dini ise sadece Allah'ın akıl yoluyla bilinmesinden ibâret görerek, dinin dünyevî ve sosyal hayata yönelik esaslarını görmezlikten gelmiştir.

Şinâsî'nin dile getirdiği "Milletim nev-i beşerdir, vatanım rûy-i zemin" fikrine karşı ilk itiraz Nâmık Kemâl'den yükselmiştir. O, bir tek vatanda bile birbirleriyle savaş halinde bulunan ferdler ve

---

71 Hasan Akay, *Tanzimât Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirler*, İstanbul 1998, s. 37.

72 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 63.

73 Tansel, *Şinasi, Makaleler Külliyât IV*, s. 18.

zümreler mevcûd oldukça tek bir dünya düşüncesinin hakikatle hiç bir alakasının olmadığı fikrindedir.[74]

İslâm ve Türk tarihine de büyük alaka duyan Nâmık Kemâl, 22 Haziran 1872 tarihinde *İbret*'te çıkan "Avrupa Şark'ı Bilmez" başlıklı yazısında Avrupalı âlimlerin şarka karşı devamlı haksızlık ettiğinden bahseder.[75]

Şinâsî'nin mısralarında ve yazılarında kullandığı millet, hâkimiyet, devlet-i meşrûta gibi tabirlerin mânası vuzuha kavuşturulmamış, belki de devrin şartlarından dolayı, lüzumlu izahata gidilmemiştir.[76] Nâmık Kemâl, hürriyet, meşrûtiyet, hatta cumhuriyet idaresi etrafında fikir beyan ederken Osmanlı'nın o gün içinde bulunduğu şartlarda bu düşüncelerin hayata geçirilip uygulanmasının mahzurlarını da makalelerinde dile getirerek, âdetâ hürriyetin esiri haline geldiklerini ifade etmekten çekinmemiştir. Nâmık Kemâl, *Hürriyet Kasidesi*'nde:

> Ne efsunkâr imişsin ah ey didâr-ı hürriyet,
> Esir-i aşkın olduk gerçi kurtulduk esâretten ...

diye feryad ederken, hürriyet uğrunda başka şeylerin esâretine girildiğine dikkat çekmiş ve bu husustaki aşırılığa işaret etmiştir.

Şinâsî, Tanzimât Devri'nin önemli simalarından olan Nâmık Kemâl, Ziyâ Paşa ve Ali Suâvi ile kıyaslandığında onlara nispetle İslâmî değerlerden daha fazla uzak kaldığı söylenebilir.

Yeni Osmanlılar arasında kişiliği ve dağınık fikirleriyle ön plana çıkan Ali Suâvi, önce Paris'e kaçmış sora da Londra'ya geçerek *Muhbir* gazetesini çıkarmıştı.[77] II. Abdülhamid tarafından Galatasaray Mekteb-i Sultânî'si müdürlüğüne getirilen Ali Suâvi,

---

[74] Banarlı, *a.g.e.*, II, 892.
[75] Tanpınar, *a.g.e.*, s. 373.
[76] Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, II, 863.
[77] Tanpınar, *a.g.e.*, s. 215.

Londra'da iken evlendiği söylenilen kadınla mektepte kalan Ali Suâvi, hal ve hareketleriyle halkın diline düşünce[78] müdürlükten azledilmiştir.[79]

Hayatının birçok noktaları karanlık kalan Ali Suâvi, 1876 senesinde II. Abdülhamid'in tahta geçmesinden iki buçuk ay sonra onu indirip, V. Murad'ı yerine geçirmeye teşebbüs etmiş ve Çırağan Vak'ası olarak bilinen bu isyân esnasında öldürülmüştür.[80]

Ali Suâvi için "anadan doğma ihtilâlci", ihtilâl için yaşamış", "ateşli bir devrimci", "Sarıklı İhtilâlci"[81] "Türkçülüğün babası" gibi tâbirler kullanılsa[82] hatta Falih Rıfkı Atay yazdığı kitabında onu "Baş Veren İhtilalci" olarak vasıflasa da Niyazi Berkes, bu ifadeleri onun şarlatanlığa kaçan yanlarını ele alan abartılı yazılar olarak değerlendirir.[83]

Ali Suâvi, Avrupalı düşünürlerin o devirde gündemde olan görüşlerinin derin tesirinde kalmıştır. Özellikle Türkçülük konusunda toplumların gelişmesinde ve yıkılmasında din, ahlâk ve ekonominin değil de ırkın önemli bir faktör olduğunu söyleyen Arthur de Gobineau'nun (1816-1882) fikirleri onu yönlendirmiştir. Gobineau'nun tarihi ırkla anlatan yorumlarını ihtivâ eden "*Irkların Eşitsizliği Üzerine Deneme*" (Essai sur I'lnegalite des Races

---

[78] Nâmık Kemâl, "Paris Yaranı" isimli şiirinde Ali Suâvî'yi şöyle hicveder:
Suâvî dedikleri o küçük adam
Paris'te oturmuş yanında madam
Biz anı adam sandık o da mı cüdam
Aman yalnız kaldı Mustafa Paşam

[79] Tevfik, *a.g.e.*, 157, 260, 270; A. Şeref Efendi, *Tarih Musahabeleri*, s. 229-30, Tanpınar, *a.g.e.*, s. 216.

[80] Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*, s. 31; Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, 239.

[81] Midhat Cemal Kuntay, *Sarıklı İhtilalci Ali Suavî*, İstanbul 1946.

[82] İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul 1972, IV, 312; Ülken, *a.g.e.*, s. 74.

[83] Berkes, *a.g.e.*, 283.

Humaines) adlı eseri bu devirde yayımlanmıştı. Ayrıca Suâvi'nin *Muhbîr* ve *Ulûm* gazetelerindeki yazılarında Fransız sosyal bilimci Le Play'in tesirlerini açıkça görmek mümkündür.[84]

Binlerce hadîs-i şerifi ezberlediği söylenen[85] ancak "Peygamber'in ağzından çıktığını nerden biliyoruz" diyerek[86] hadîsleri inkâr eden insanlara öncülük eden Ali Suâvi, Kur'ân ve hadislerin sadece ibadette esas olacağın belirtir. O, naslardan siyâsî usûllerin çıkarılmayacağını iddia edip, laik düşüncenin tesirinde "dünya işleri için Kur'ân ve Sünnet'in esas olmasını kabul edemeyiz" diyerek İslâm'ın dünya hayatına yönelik esaslarını reddeder. Ancak Suâvi, modern siyaset düşüncesinin kavramlarından hareketle İslâm'ın siyâsî kurumlarını değerlendirir veya bu kurumlara modern düşüncenin ilkeleri istikametinde mânalar ve görevler yükler. O, bir taraftan Kur'ân ve Sünnet'ten siyâsî usûller çıkarılmayacağını söylerken diğer taraftan müslümanların anayasasının şeriat olduğunu söyleyerek görüşlerinde tenakuza düşer. Suâvi, anayasayı din ile aynîleştirip temellendirmeyi düşündüğünden, onun şu ifadeleri şeriatın anayasa olması gerektiği fikrini sıradan bir sözü olarak söylemediğini gösterir:

> "Sûret-i hükümeti tayin eden, Kavânîn-i Esâsiyye şeriattır. Yani bizim şeriatımız bu cihet-i siyâseti şâmildir. Ve tafsîl-i umûra ait olan kavânîn-i tâliye Tanzimât'tır. Devlet-i İslâmiyye'de ise constitution (anayasa), aklen ve tecrübeten lüzûmundan fazla dince lâzımdır. Demektir ki dine itibar olunduğu müddetçe constitution bâkidir."[87]

Ali Suâvi, ortaya koyduğu görüşleri İslâm açısından pek tutarlı olmamakla birlikte, devrindeki aydınlar arasında İslâmi konularda

---

84 Ülken, *a.g.e.*, s. 81.
85 Kuntay, *a.g.e.*, s. 7.
86 Ülken, *a.g.e.*, s. 80.
87 Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 574.

en çok fikir yürüten bir kişi olarak ön plan çıkar. O, bir taraftan hadîslerin sadece ibadetlerde delil olabileceğini söylerken, bir başka yerde kendi görüşlerine meşrûiyet kazandırmak için sosyolojik gerçeklerin yanında hadîsleri de delil olarak getirmeden yapamaz. Onun şu ifadeleri bu konuda nasıl tenâkuza düştüğünü göstermesi açısından önemlidir:

> "İnsan yalnız başına yaşayamayacağından yeme ve giyme ihtiyacını karşılamak için yardımlaşmaya, cinsinin bekâsı için başkalarıyla beraber karışık yaşamaya muhtaç olduğundan bu durum, her biri birçok insanın bir yerde toplanmasını gerektirecek sanatları lüzûmlu kılar… Bu gibi tabiî ihtiyaçların karşılanması medeniyeti ortaya çıkarmış, yol ve sokak yapılması lüzûmu görünmüştür... Her türlü eşyanın nakli ve umûmî ihtiyaçların giderilmesi için yolların geniş olmasının maksada ulaşmak için şart olduğu her akıllı kimse tarafından açıkça bilindiğinden öncekiler ve sonrakiler inşa eyledikleri şehir, kasaba ve köylerin umûmî yollarının geniş olmasını her şeyden evvel düşünüp ona göre bina eylemişlerdir. Şeriat-ı İslâmiyye'de (selâmların en güzeli onun sahibine (Hz. Muhammed) olsun) yolların geniş olmasını tasrih eden âsâr-ı şerîfe ve ehâdîs-i nebeviye, meselenin ehemmiyet derecesini izah eylemiştir."[88]

Bu ifadelerinden sonra ilgili hadisleri zikreden Ali Suâvi, Medine ve Bağdat gibi şehirlerde bu esaslara riayet edildiğine dikkat çekip, medeniyetin icaplarının ilk devirlerden itibaren müslümanlar arasında bulunduğuna işaret ederek modern değerlere meşrûiyet kazandırmak için seçtikleri İslâmî esasları kullanma konusunda Jön Türkler'e önderlik eder.

Ali Suâvi, inanç ve ibadetin yanında sosyal hayatla ilgili belirli esaslar koyarak hayatı kuşatan ve dünyevî hayatı, âhiret hayatının şekillenmesinde esas kabul eden İslâm'ın değerlerine dayanarak

---

[88] Ali Süâvi, *Hukûku'ş-şevâri*, İstanbul 1324, s. 3-4.

Batılı mânada din-devlet ilişkisinin kurulabileceğini düşünüyordu. O, laik denilebilecek bir hükümet şeklini müdafaa ederken, görüşüne İslâm fıkhından deliller getirmeye gayret edip, yetersiz dinî bilgisiyle bir nevi müctehid rolünü üstleniyor ve naslardan ahkâm çıkarmaya çalışıyordu.

Ali Suâvi'nin fikirlerinin Ziya Gökalp gibi Türkçülük düşüncesini savunanlara ve Cemaleddin Efgânî (1838-1897) gibi modernist İslâm anlayışını benimseyenlere öncülük ettiğini söylemek mümkündür.

Bu bakımdan Suâvi, kendini Osmanlı-İslâm olarak takdim ederken bazı görüşlerinden dolayı *Türkçü* kabul edildiği[89] gibi modernist bir İslâm anlayışını savunan bir *selefî* olarak da değerlendirilmiştir.[90]

Ayrıca Ali Suâvi, bizde Batıcılığın aşırı temsilcisi kabul edilen ve İslâm'ın esaslarına ters görüşleri ile meşhur olan Abdullah Cevdet'e, birçok konuda fikir babalığı yapmıştır. Abdullah Cevdet, Ali Suâvi'ye derin bir muhabbetle bağlı bulunduğunu ve onun hayatından çok etkilendiğini açıkça belirtmiştir.[91]

---

89 Abdullah Uçman, "Ali Suâvi", *DİA*, İstanbul 1989, II; s. 447.

90 Tanpınar, *a.g.e.*, s. 228; Ülken, *a.g.e.*, s. 88; Karpat, *a.g.e.*, s. 234.

91 Hanioğlu, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 25; Çelik, *a.g.e.*, s. 455.

II.

Jön Türkler'in Temel Görüşleri

Pozitivizm ve Ahmed Rıza (1859-1930)

İngiliz Ali Bey (İngilizce öğretmeni olduğu için bu şekilde meşhur olmuştu) ve Avusturyalı bir anneden dünyaya gelen Ahmed Rıza Bey, Galatasaray Sultânîsi'ni bitirdikten sonra Fransa'da ziraât tahsili yapmıştı. Ahmed Rıza, Fransız İhtilâli'nin yüzüncü yılı münasebetiyle 1889 yılında Paris'e gitmiş, II. Meşrutiyet'e kadar yurda dönmemiştir.

Fransa'da o devirde revaçta olan Auguste Comte'un felsefesinin câzibesine kendini kaptıran Ahmed Rıza, Paris'te pozitivist düşünce doğrultusunda verilen dersleri takip etmiş, onların yayın organı olan *Revue Occidentale*'de yazılar yayınlayacak derecede bu düşünceyi kabullenmiştir.[92]

Meşveret isminde Türkçe bir gazetenin pozitivist takvime göre iki haftada bir yayına başlayacağı haberi pozitivist düşüncenin gazetesi olan *Revue Occidentale*'de ilân edilmişti. *Meşveret*, İttihad ve Terakki'nin yayın organı olduğunu ifade etse de Ahmed Rıza Bey, devrimden yana değil de tedrîcen, yani bir nevi evrim yoluyla toplumun değiştirilmesini düşünüyor, hadiselere uzun vâdeli

---

[92] Ernest, *a.g.e.*, s. 35.

ve daha soğukkanlı bakıyordu. Ahmed Rıza, Avrupa'da eğitim almış, uzun müddet oranın kültür çevresinde kalmış, entelektüel yorum ve davranışlarıyla dikkat çekmekle birlikte her şeyden önemlisi İttihad ve Terakkî mensuplarına göre çok daha laik düşüncelere sahip olması, cemiyetle derin ihtilaflara düşmesine sebep olmuştur.[93]

Aslında Jön Türkler arasında bir düşünce birliği olmadığı gibi, eylem birliği de bulunmuyordu. Ahmed Rıza gibi tedricî bir değişikliği savunanlar olduğu gibi Tunalı Hilmi gibi, ihtilâli teşvik edenler de vardı. Tunalı Hilmi'nin şu ifadeleri fazlasıyla şiddet içermesi açısından önemliydi:

> "... Evet birader, dökmeli, mutlaka kan dökmelidir. Her yerde terakkî ihtilâller eseri, hürriyet kanların bedelidir."[94]

Ahmed Rıza, Jön Türklerle ilişkisinde zaman zaman sıkıntılar yaşa da hiçbir zaman onlarla ilişkisini tam olarak kesmemiştir. Bununla birlikte cemiyetin Balkan komitacıların etkisine geçmesinden sonra *ihtilâl* ve *şiddet* fikri ağırlık kazandığından, Jön Türk düşüncesinin uygulamasında, İttihad ve Terakkî'nin uyguladığı *şiddet* ve *istibdât* yöntemi sonraki dönemlerde hükümetlerin temel politikası haline gelecektir.

Batı medeniyeti bilgilerini ve felsefe eğitimini Fransa'dan aldığını söyleyen Ahmed Rıza "Birçok vatandaşım gibi, XVIII. yüzyıl eserlerini büyük bir iştahla okudum ve (Paul Henri Thiry materyalist Fransız filozofu) Baron d'Holbach'ın (1723-1789) *Morale Universelle* (Evrensel Ahlâk)'ı okurken aldığım zevki hala hatırlarım. Daha sonraları pozitivist görüş, inancımı ve duygularımı sardı" diyerek düşünce ve görüşlerinin nasıl oluştuğunu

---

[93] Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s. 177; Hanioğlu, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 158

[94] Hanioğlu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, s. 221.

açıklar. Ahmed Rıza, XVII. yüzyıl Avrupasındaki modernist düşünceyi zevkle okuduğunu ve pozitivist olduğunu belirtirken aynı zamanda doğulu âlimlerin geçmişte Batı dünyasında büyük etkilerinin olduğunu ancak bunun Batılılar tarafından bilinçli bir şekilde unutturulduğunu da belirtmeden geçmez.[95]

Tabiat kânûnlarına toplum ve insan hayatında çok fazla rol verip, seküler düşüncenin yerleşmesine gayret eden Ahmed Rıza'nın şu ifadelerinde Auguste Comte felsefesinin derinden etkileri görülür:

> "Cihanın kudret ve serveti vatanımızda kavânîn-i tabîiyenin (tabiat kânûnlarının) hükmünü değiştirmez. Kürre-i Arz'ın üzerindeki dağlar, nehirler nasıl bir kanûna tâbi ise hayatı, o kürreye merbût olan insanlar da her şeyde kavânîn-i tabîiyeye itaât ve inkıyâd etmek mecbûriyetindedir."[96]

Comte, düşüncenin tekâmül ettiğini ve insanlığın "dinî", "metafizik" ve pozitif" olmak üzere üç devreden geçtiğini iddia etmiştir. "Üç Hal Kânûnu" olarak isimlendirilen bu tasnife göre insanlığın modern çağda ulaştığı en son merhale pozitif safhadır ki, Comte insanlığın bu dönemde metafiziğe ihtiyacının kalmayacağını ve onun yerini müspet (pozitif) ilimlerin alacağını söylemiştir. Müspet ilimlerin, yani tecrübe ve müşâhede neticesinde elde edilen bilgilerin sadece geçerli kabul edildiği pozitif düşünce, tabîatın anlaşılmasını duyularla sınırlı tutup sebep-sonuç ilişkisini veya varlığın mebde ve meâd itibariyle anlaşılmasını imkânsız görerek bu konun araştırılmasını mânasız bulur. Bu itibarla Comte, metafiziği (fizikötesi) inkâr ettiği gibi mânevî, yani rûhanî olanı da inkâr etmiştir. Netice olarak pozitivizm, ilk ilâhiyatçılıktan çıkan, noksan ya da geçici kabul ettiği bütün

---

[95] Ahmed Rıza Bey, *Batının Politik Ahlaksızlığı*, İstanbul 2004, s. 21.

[96] Mardin, *a.g.e.*, s. 181.

sistemleri bastırmaya tahsis edilen ve Comte tarafından vücuda getirilen beşerî bir dindir.[97]

Çizdiği sınırda kendisi de duramayan Comte, her türlü ilâhiyât inancını bertaraf eden, bütün insanlığı kucaklamayı düşündüğü ve hakiki mânada evrensel olduğunu iddia ettiği pozitif bir îmânı tesis etme iddiasında bunmuştur.[98] Comte "pozitif din" veya "insanlık dini" adını verdiği bir dini icat etmek durumunda kalarak insanların bilimde ilerlediğini ve aklın yol gösterdiği düşüncenin olgunlaştığını iddia ettiği zamanda bile Allah'a îmân ve dine olan ihtiyaçtan uzak kalamayacağını göstermiştir.[99] Ne var ki Comte; icat ettiği dinin esasları çerçevesinde "Tanrının yerine insanlığı ikame etmeye"[100] çalışarak Allah inancının olmadığı veya insanın ilahlaştırıldığı, ilâhî değil de beşerî bir din kurma gayretine düşmüştür. Üstelik Comte; 4 Şubat 1853 tarihinde Mustafa Reşit Paşa'ya gönderdiği mektupta "İslâm'ın; şarkı, pozitif dini kabul etmeye en iyi surette hazırladığını"[101] iddia ederek onu pozitif dine davet etmiştir.

Comte'un "Üç Hal Kânûnu" çeşitli bilgi alanlarının pozitifleşme sürecini belirleyen hiyerarşi yasası çevresinde gelişir. Ona göre sırasıyla, matematik, astronomi, fizik, kimya ve biyolojik bilgi alanından sonra sosyoloji bilimi insanlığın en son ulaştığı merhaledir ve sosyolojinin pozitifleşmesiyle insan özgün evresini tamamlamış olacaktır. Comte'tan oldukça etkilenen J. Stuart Mill (1806-1873), bu çerçevede sosyologların "akıl dininin (pozitif din)" uygulayıcısı olacaklarını söylemiştir.[102]

---

97 Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, Ankara 2002, s. 17.

98 Auguste Comte, *İslâmiyet ve Pozitivizm*, nşr. Christian Cherfils, çev. Özkan Gözel, İstanbul 2008, s. 25.

99 Filibeli Ahmet Hilmi, *Allah'ı İnkar Mümkün mü?* İstanbul 1979, s. 57.

100 Comte, *İslâmiyet ve Pozitivizm, s. 27*

101 Comte, *A.e.*, 26.

102 *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, s. 433.

Comte; "Nihaî olarak zihinden ziyade kalpte muazzam bir nefret hâsıl etmesi gereken her türlü inançsızlığın mahkûm edilişi, îmânı kuvvetlendirmek için zorunlu hale gelmiştir" deyip bunu da "tek ilâh" inancını temel alan dinlerin yaptığını belirtmişti. Comte, "pozitivizm, şu veya bu inanca saygı göstermeye kabildir"[103] diyerek her türlü inanca karşı hoşgörülü bir tavır içerisinde olduğunu iddia etmiştir. Ancak Comte'un aşağıdaki ifadelerine baktığımızda o, insanlığın sonunda kendi kurduğu pozitif dinin çatısı altında toplanacağını düşünüyordu:

> "Pozitif din, müslümanların torunlarıyla Katoliklerin torunlarını bir araya getirdiğinde, askerî atılımların sonunu işaret eden ve sınâî hayatı başlatan bir günün ödülünü birinciler ikincilerden daha iyi hissedecektir."[104]

Ahmed Rıza; Comte'un insanlığı, "aynı mükemmelleşme gayesine doğru giden devamlı bir bütün" olarak tarif etmesini esas alıp, "İnsanlık, kendisine hizmet eden insanları takdir ederken onların dinine ve ırkına göre ayrım yapmaz" der. O, tabiatın incelenmesinde insanlığa yeni yollar açanlara daima büyük hayranlık duyduğunu ifade eder.[105] Bu yönüyle Ahmed Rıza'nın Osmanlı'da düşüncenin ve toplum hayatının laikleştirilmesine çalıştığını ve bu konuda sonrakilere öncülük ettiğini söylemek mümkündür.

Aguste Comte'un "hür olmayan bir millet yiğit bir millet değildir" sözünden hareketle hürriyet düşüncesinin önemine işaret eden[106] Ahmed Rıza, diğer İttihadçıların şiddet ve ihtilâl yoluyla düzenin değiştirilmesi düşüncesine sıcak bakmamıştır. O, Cemiyetin diğer üyelerine göre kendisinin Osmanlı'da yaşayan gayr-i müslimlerin haklarını daha fazla müdafaa ettiğinden dolayı 1897

---

[103] Comte, *a.g.e.*, s. 28.

[104] Comte, *A.e.*, s. 40

[105] Ahmed Rızâ Bey, *a.g.e.*, s. 150.

[106] Ahmed Rızâ Bey, *A.e.*, s. 107.

yılında İttihadçılarla ayrılığa düştüğünü ifade etse de Cemiyetin güvenini yitirmede pozitivist ve masonik düşünceleri daha çok etkili olmuştu.[107]

Ahmed Rıza, İslâm'ı Hıristiyanlığa göre sosyal gelişmeye daha elverişli bulmakla birlikte; İslâm'a ilâhî bir vahiy ve bir din olarak hiçbir değer vermemekte ve İslâm'ın sadece sosyal bünyenin önemli bir harcı olduğunu düşünmekteydi. Nitekim o yazılarında meşrutiyet idaresinden bahsederken daha çok İslâm'dan referans göstermiş ve "bîat, meşveret ve hilâfet gibi kelimeleri esas alarak düşüncesini bu esaslar üzerine bina etmiştir.[108] Ahmed Rıza, dinin toplumun birliği ve düzeni açısından önemli olduğunu şöyle ifade ediyordu:

> "... Dinden maksat, tebâyi'-i beşeriyeyi ıslâh ve tanzîm etmek ve umûmî bir nokta-i ittihâdda toplamaktır... Dinin hükümferma olmadığı memleketlerde bile ahâli, sosyalizm, anarşizm gibi tabirlerle ittihâda bir vâsıta arıyor: Sürüden ayrılanı kurt kapıyor..."[109]

Hıristiyan dünyayı şiddetli bir şekilde tenkit eden Ahmed Rıza; "Dini konulardaki tenkitlerimin adresi mutaassıp saldırgan militanlardır. Yoksa kendi özel hayatlarında samimiyetle ve sükûnetle dinlerinin gereğini yerine getirenler değildir. Ben onlara hiç müsamahakârsızlık gösterebilir miyim? Bilakis istiyorum ki din, siyasetten ayrılarak özgürce tatbik edilsin"[110] dedikten sonra böyle vicdanlara ve özel hayata hapsedilmiş bir dinin fert ve toplum hayatına müspet mânada katkı bile sağlayacağını ifade ederek pozitivist din anlayışını savunmuştur.

Ahmed Rıza'nın dinî konulardaki düşünceleri toplumu rahatsız etmiş ve onun dinsiz mi? dindar mı? olduğu konusunda

---

[107] Ernest, *a.g.e.*, s. 62.

[108] Mardin, *a.g.e.*, s. 186.

[109] Hanioğlu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, s. 619.

[110] Ahmed Rızâ Bey, *Batının Politik Ahlaksızlığı*, s. 151.

tartışmalar meydana gelmişti. Ahmed Rıza'nın dinsiz olmadığını savunan şu cümleler, "din" ve "îmân"dan anlaşılan mânanın nasıl tahrif edildiğini göstermesi açısından önemlidir:

> "... Ahmed Rıza Bey ben dinsizim dermiş. Hâşâ, o adam dinsiz değildir. Çünkü din îmân demek, bir şeye inanmaktır. O halde Ahmed Rıza da Auguste Comte'un mesleğine inanmış. Demek ki îmân var."[111]

Yukarıdaki metinde ilk etapta Ahmed Rıza'nın dini tartışılsa da, esasında "din" ve "îmân"nın hiçbir ilâhî ve kudsî vasfı dikkate alınmadan, sadece bir düşünce sistemine inanmak, din ve îmân sayılmakta ve İslâm esasına dayalı bir din hafife alınarak, beşerî bir sistem konumuna düşürülmektedir. Benzer ifadeler bir başka Jön Türk olan Abdullah Cevdet'in tercüme ettiği Gustave Le Bon'un (1841-1931) *İlm-i rûh-i ictimâî* isimli eserinde de yer alır. Le Bon, "toplumlara bir din lazımdır... Siyâsî, ilâhî, ictimaî itikadlar bunları daima münakaşadan mâsun tutan bir şekl-i dinî almak şartıyla toplumlarda birleşir" diyerek dinde ilâhîlik vasfı aramaz. "Eğer ateizmi toplumlarda kabul ettirmek mümkün olsaydı, ateizm dahi bir hiss-i dinî" meydana getirebilirdi" diyen Le Bon, iddiasına delil olarak pozitivizmin sonradan bir din icat etmesini gösterir.[112]

İsmail Fennî Ertuğrul (1855-1946), bu sebeple kendisini pozitivizme nispet edenler hakkında şu değerlendirmeyi yapar:

> "Bazı kimselerin en yeni ilmî terakkilere dayandığını söyleyerek "Ben müspet felsefe taraftarıyım" dedikleri işitiliyor. Bunlar müspet felsefenin yalnız müspet hakikatleri kabul ettiğini yabancı kitaplarda görmüşler, fakat mâhiyetini layıkıyla tetkik

[111] Nadim Macit, "Osmanlı Modernleşmesinde "Jön Türk" Hareketinin Din-Siyaset Anlayışı", *Dinî Araştırmalar*, c. 5, Sy. 2, (1999), s. 30.

[112] Gustave Le Bon, *İlm-i ruh-i ictimâî*, çev. Abdullah Cevdet, İstanbul 1924, s.111.

> etmemişlerdir. Bu bâbı ilâveden maksadımız, bir müslümanın dini terk etmeksizin bu mezhebe giremeyeceğini ve bu mezhebin intisaba değer bir meziyet olmadığını göstermektir."[113]

Osmanlı Hükümeti'nin temsilcileri Ahmed Rıza Bey'i tarif ederken *"Cenâb-ı Rabbi'l-âlemîn'in varlığını neûzubillah inkâr eden, îmân ve itikâdı olmayan"* bir kimse olarak anlatır. Kendilerine bu sıfatlar yakıştırılan diğer Jön Türklerin bundan rahatsız olmadıkları kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır.[114]

1908'den sonra Meclis-i Âyân reisi olan Ahmed Rıza'yı sonraki katı laikçilerden ayıran en önemli özelliği, onun İslâm'ı sosyal gelişme ve ilerleme için bir mâni görmemesiydi.[115] İslâm'a düşman olmayan ancak onun ilâhî bir din olmasından kaynaklanan birçok esasını da kabul etmeyen Ahmed Rıza'nın, Osmanlı'nın son döneminde laik bir düşünceye sahip olarak hayatı bütün yönleriyle dünyevîleştirmeye (seküler hale getirme) çalışan bir kişi olarak temayüz ettiği söylenebilir.

Pozitivist din anlayışına paralel bir şekilde dinin sadece sosyolojik bir realite olarak görülmesi ve toplumun tekâmülü neticesinde dinin önemini kaybedeceği düşüncesindeki Ahmed Rıza'nın dine yaklaşımı sonraki dönemlerde yönetimin din politikasının belirlenmesinde etkili olan Celal Nuri'nin (İleri, 1877-1939), şu ifadelerinde de aynen görülür:

> "Önceleri, genel olarak, din hissi, din gayreti, millet ve vatan his ve gayretine galip idi... Ondan sonra milliyet ve vatanperverî fikirleri efkâr-ı diniyyeye galip geldi. Dinî fikirler ve sâikler, Avrupa'da âdeta modadan düştü. Eskiden sadece din namına gayrete gelenler, bu hissin yavaş yavaş gerilemesiyle milliyet ve

---

[113] Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, İstanbul 1966, s.227.

[114] Hanioğlu, *a.g.e.*, s. 46.

[115] Mardin, *a.g.e.*, 183.

> vatanperverî fikirleri kabul ettiler. Artık moda milliyetin idi... Bunun için muharebeler yapıldı. Ortaya birçok meseleler kondu. Zulümler, vahşetler icrâ edildi. Şurasını da unutmayalım ki, efkâr-ı diniyye bundan evvelki âlemi meydana getirdiği gibi, efkâr-ı milliye de bu günkü cihânı meydana getirendir. Bu fikirler ciddî bir tahlile tahammül edemez. Zaten tahlilleri de boştur. Yalnız bunlardan psikologca istifade edilmelidir. Belki bundan sonra efkâr-ı ictimâiyenin (toplumsal düşüncelerin) tekâmülü ile din ve millet efkârı da tavsayacak (hızını kaybedecek), başka hissiyât, başka an'anât, başka emel ve istekler onların yerine kâim olarak beşeriyeti sevk ve idare edeceklerdir."[116]

Celal Nuri, bir başka eserinde "Dinin gayesi beşerin refahıdır. Din beşer için yaratılmıştır. Beşer din için değildir"[117] diyerek dini, Allah tarafında vaz olunmuş ilâhî kânûn olarak değil de beşerî bir sistem olarak görür. Celal Nuri ve Ahmed Rıza'ya göre, İslâm toplumunu birlik halinde tutabilmek için, pozitivist düşünce onun yerini alıncaya kadar dinden vaz geçmeye imkân yoktur. Onların arzuladığı model gerçekleştiğinde, yani Osmanlı İmparatorluğu'nda pozitivizm bir din halini aldığı zaman, İslâm tamamen bir tarafa bırakılabilirdi.

Materyalizm ve Abdullah Cevdet (1869-1932)

1869 yılında Arapkir'de dünyaya gelen ve gençliğinde dindâr birisi olarak bilinen Abdullah Cevdet, Askerî Tıbbiye'den mezun olmuştu.[118] Fransız ve İngiliz birçok edebiyatçı ve düşünürün yazılarını ilgiyle okuyan Abdullah Cevdet'in düşüncelerinin değişmesinde Tıbbiye Mektebi'nde iken okuduğu Louis Büchner'in

---

[116] Celal Nuri, *Mukadderât-ı Târihiyye*, İstanbul 1330, s. 276-8.

[117] Celal Nuri, *Târih-i İstikbal*, İstanbul 1331, s. 63.

[118] İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, I, 244; Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 240.

Matiére et Force (Madde ve Kuvvet) isimli eseri ile *Spiritaulisme et Matérialisme* ismindeki eserinin büyük tesiri olmuştur. *Felix Isnard* isminde bir Fransız tarafından yazılan ve "Mânevîyat ve Maddiyat" konusunu tahlil eden *Spiritaulisme et Matérialisme* Abdullah Cevdet'in inançları ve düşünceleri konusunda kendisinde şüpheler uyandırmada etkili olmuştu.[119] Abdullah Cevdet, 1308'de (1892) İstanbul Askerî Tıbbiye'de İshak Sükûti ve İbrahim Ethem'in (Temo) başını çektiği kişilerle beraber İttihad ve Terakkî'nin kurucuları arasında yer aldı[120] ve okulda hürriyetçi ve ihtilalci düşünceleri yaymaktan tutuklandı ise de daha sonra eğitimini tamamlaması düşünülerek serbest bırakıldı.[121]

Pozitivizmin Fransa'da hâkim olduğu bir dönemde bu ülkeden getirilen kitap ve eğitimcilerin etkisiyle materyalist düşünce, Mekteb-i Tıbbiye'de yayıldığından Abdullah Cevdet'in de aralarında bulunduğu bazı öğrencelerin düşünce ve inançları pozitivizm doğrultusunda değişmişti. Hatta bu sebepten dolayı Sultan II. Abdülhamid, Fransız modeline göre yapılanan bu okulları Almanya'daki tıp okullarına benzer bir şekilde değiştirmenin planlamasını yaparak, öğrencilerin zararlı düşüncelerden etkilenmesini önlemeyi düşünmüş[122] ise de pozitivizm merkezli modernizm düşüncesi askerî mektep talebeleri arasında daha hızlı yayılmıştı.

Askerî mektepte aldığı materyalist düşünce sonraki yıllarda Abdullah Cevdet'in dine karşı tavrını belirlemekte ve inançlarını değiştirmekte oldukça etkili olmuştu. İtalyan yazar Vittorio Alfieri'in (1749-1803) kitabındaki İslâmiyet eleştirilerini aynen çevirememekten dolayı büyük üzüntü duyan Cevdet'in, 27 Kânûn-ı

---

119 Ülken, *a.g.e.*, s. 240-1; Mardin, *a.g.e.*, s. 224.

120 Kuran, *a.g.e.*, s. 45; Tahsin Uzer,*Makedonya Eşkiyalık Tarihi ve Son Osmanlı Yönetimi*, s. 22.

121 Ernest, *a.g.e.*, s. 32.

122 Hanioğlu, *Doktor Abdullah Cevdet*, s. 9.

evvel (Aralık) 1885 tarihinde Ahmed Rıza'nın kardeşine yazdığı mektuptaki şu ifadeleri, onun nasıl bir itikada sahip olduğunu ortaya koyması bakımından oldukça dikkat çekiciydi:

> "Hz. Muhammed'in güzel sözlerinden biri de "Beşikten mezara kadar ilim talep ediniz" kelâm-ı hikmetidir. Halbuki bu büyük nasîhatı o bizim kahrolacak cahil imamlar, softalar (ilimden murat Kur'ân, ilm-i hal okumaktır) diye tağyir ettiklerinden vaktiyle yani Hz. Muhammed zamanında ve biraz sonra Araplar arasında hendese, cebir, coğrafya, tıp gibi fünûnda mâhir birçok meşhur âlimler yetişmişken bin sene sonra Ümmet-i Muhammed üç buçuk kuruşluk alış verişin hesabını bakkal Yorgi'nin çırağına yaptırma derecelerine tenezzül etti. Çünkü o garp âlimlerinin fenne dair yazdıkları birçok kitapları kimse eline almadı. İlim yukarıda dediğim gibi "mızraklı ilm-ihaldir" denildi. Lânet olsun... Alçak herifler ümmetin mahv ü perişan olmasına sebep oldular... Ben kadın olsaydım dinsizliği ihtiyar eder de İslâm olmasını istemezdim. Üzerime üç karı ve istediği kadar odalık almasına cevaz veren, kocama cennette huriler hazırlayan, başımı, yüzümü dolap beygiri gibi örttükten başka, beni her bir eğlenceden men eden kocamı boşayamamak, döverse sesimi çıkarmamak gibi daima erkeklere hayırlı, kadınlara muzır kânûnlar vaz' eden bir din beden uzak olsun derim..."[123]

Yukarıdaki metinde Abdullah Cevdet, kilise-bilim kavgası çerçevesinde Avrupa'da meydana gelen ruhban-bilim adamı çatışmasının aynısının İslâm toplumlarında da olduğunu var sayarak, kendi tarihine ve içerisin yaşadığı toplumun değerlerine ne kadar yabancı olduğunu göstermektedir. O, âdeta "rahib"in yerine "imam"ı koyarak imamları veya hocaları kötüleme konusunda sonraki nesillere önderlik etmiş, dinî vazifeleri îfa eden ve İslâmî eğitim ile meşgul olan kişilerin küçümsenmesi hattâ hakaret edilerek toplumdaki itibarlarının zayıflatılması konusunda daha sonraki dönemlere ilham kaynağı olmuştur.

---

[123] Hanioğlu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, s. 47

Abdullah Cevdet'in yukarıdaki metnin son kısmında kadınlarla alakalı sarf ettiği ve İslâm'ı tenkit etmek için Hıristiyan dünyasında peşin hükümle hareket eden kişilerin görüşlerini benimsediğini gösteren cümleleri, inanç açısından oldukça önem arz etmektedir. Cevdet'in bu ifadeleri, İslâmî esasları *istihzâ* (alay etme) ve onları *tahfîf* ve *tahkîr* (hafife almak ve küçümseme) etmek mânasına geldiğinden konunun itikad ve inanç boyutunu ortaya çıkarmakta ve onu "küfür" ve "tekfîr" hükmüyle karşı karşıya getirmektedir.

İctihad dergisinde 1912 yılında Kılıçzâde Hakkı'nın[124] (1872-1959) yayımladığı "Pek Uyanık Bir Uyku" başlıklı yazıda Abdullah Cevdet'in kadınların tesettürü hakkındaki görüşü modern düşüncenin ilkeleri istikâmetinde daha da netleştirip, kânûn maddesi halen getirmesine bakıldığında bu düşüncenin cumhuriyet inkılâplarının bir habercisi olduğu görülür. 18 madde halinde ve *İctihad*'ın iki sayısında yayımlanan tekliflerin 4. maddesi şu şekildeydi:

> "Kadınlar diledikleri tarz ve şekilde telebbüs edip (giyinip) yalnız isrâf etmeyeceklerdir... Şeyhülislam efendiler hazarâtı dahi çarşaflara dair beyannâmeler imlâ (yazı) ve imzâ etmeyeceklerdir."[125]

Materyalizmin din anlayışından büyük oranda etkilenen Abdullah Cevdet'in düşünce hayatında Fransa'da tanıştığı ve 1907 yılında Kahire'de eserini bastırarak kendisinden birçok tercümeler yaptığı Gustave Le Bon'un büyük izleri görülür. O, Le Bon'dan tercüme ettiği *İlm-i rûh-i ictimâî* isimli eseri "zamanın cemiyyât-ı medeniyyesinin "ilm-i hal"i denmeye layık kitapları arasında gösterir. Abdullah Cevdet, söz konusu eser hakkında "cumhûr halinde ictima eden insanların psikolojisine dair bu kadar cemi-

---

[124] Hakkı Kılıçoğlu, III-VII. Dönemlerde milletvekili.

[125] İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm*, İstanbul 2008, s. 25.

yetli bir eser hiçbir lisânda mevcut değildir" diyerek Le Bon ve görüşlerine çok büyük değer verir.[126]

Sosyal reforma ait temel düşünceleri Le Bon'dan mülhem olduğu için *İctihad*'ta yayımlanan makalelerinde Abdullah Cevdet birçok görüşünü ona dayandırır. Le Bon'un fikirlerini Türkiye'nin sosyal meselelerine uygulamaya çalışan Abdullah Cevdet, gençliğinden itibaren onun eserlerini tercümeye başlamış ve hayatı boyunca onu Türk okuyucularına tanıttığı için âdeta Abdullah Cevdet'in ismi işitilince Le Bon hatıra gelir olmuştu.[127] Onun eserlerinden birini çevirmeye başladığından Cevdet, *İctihad*'ın 1 Ocak 1905 sayısında "Bir kavmin tabîb-i ictimâîsi (sosyal hekimi) olmak isteyenler... Bu kitabın ihtivâ ettiği husus ve kavânîn-i ictimâiyeye (sosyal kânûnlara) muttali olmayanların islâh-ı mülk-i millete" teşebbüs etmelerinin abes ve çocukça bir hareket olacağını söyleyerek Le Bon'un görüşlerine çok büyük değer atfetmiştir.[128]

Toplumlarda görülen değişme ve gelişmeler neticesinde hanedânlık ve din gibi geleneksel kurumların itibar kaybettiğini belirten ve cumhurun gücünün hadiseleri belirleyen çok önemli bir faktör olarak ortaya çıktığına dikkat çeken Le Bon, sadece sosyal bir psikolog gibi konuşmamış, ırkçı bir takım görüşler de ileri sürmüştür. Le Bon, medeniyeti oluşturan esasların arasında ırk, din, lisan, terbiye gibi umumi unsurları sayarken bunların içinde ön büyük rolü ırka verir ve şöyle devam eder:

> "Bunların arasında ırk birinci sıraya konulmalıdır. Çünkü yalnız başına bütün âmillerden daha ziyade mühîmdir... Irkın kuvveti o derecedir ki, en derin istihâlâta uğramaksızın hiçbir unsur (anâsır-ı medeniyetten hiçbiri) bir kavimden diğer kavme geçmez."[129]

---

[126] Gustave Le Bon, *İlm-i ruh-i ictimâî*, s. 4,7.
[127] Ülken, *a.g.e.*, s. 244.
[128] Mardin, *a.g.e.*, s. 239.
[129] Gustave Le Bon, *İlm-i ruh-i ictimâî*, s.117.

"Toplumların gelişmesinde ve yıkılmasında din, ahlâk ve ekonominin değil de ırkın en önemli bir faktör olduğunu" söyleyen[130] Gobineau'nun ortaya koyduğu fikirlerini esas alan Le Bon, âdeta Almanya'da yayılan "üstün ırk" teorisinin Fransa'daki savunucusu rolünü oynamıştır.

Le Bon'un Abdullah Cevdet'i etkileyen en önemli görüşü ise "melezleşme" teorisidir. Abdullah Cevdet, "Türk ırkının üstün bir ırkla karıştırılarak melezleşmesi" fikrini savunmuştu. Cevdet, şayet fikirlerinin ne kadar sapık bir noktaya ulaştığının farkına varıp düşüncelerini o zamanki diğer sosyal psikologlarla karşılaştırmış olsaydı daha sağlıklı bir neticeye varabilir ve toplumda kendisine yapılan hücumlardan belki biraz korunabilirdi.[131]

Abdullah Cevdet, hayatı boyunca birçok Batılı düşünürün eserlerinin Türkçelerini yayınladığı gibi kendisi de bu istikâmette birçok eser ve makâle kaleme almıştı. Cevdet, İsviçre'den çıkartılınca matbaasını Eylül 1905'de Mısır'a taşımıştı. O, diğer muhâlifler gibi Meşrûtiyetten hemen sonra ülkeye dönmemiş ise de 1911 yılında *İctihad Matbaası'nı* İstanbul'a taşıyarak dergiyi burada yayımlamaya devam etmiştir.[132]

Abdullah Cevdet'in Mısır hayatı, onun İslâm hakkındaki düşüncelerinin değişmesinde etkili olmuştu. Abdullah Cevdet'in 1897 yılında Cenevre'de tanışıp görüşme imkânı bulduğu ve hayran olduğu Muhammed Abduh, (1849-1905) o Mısır'a gelmeden önce ölmüş olsa da onun fikirlerinden büyük oranda istifade ettiği anlaşılmaktadır. Zira Abduh, Abdullah Cevdet başta olmak üzeri diğer Jön Türkler üzerinde büyük etki bıraktığından ölümünden sonra da onlar tarafından saygıyla anılmıştır.[133] Eylül

---

[130] Ülken, *a.g.e.,* s. 81.

[131] Ülken, *A.e.,* s. 244.
Mardin, *a.g.e.,* s. 239.

[132] Kuran, *a.g.e.,* s. 266; Ülken, *a.g.e.,* s. 242.

[133] Hanioğlu, *Doktor Abdullah Cevdet,* s. 137.

1904 yılında Cenevre'de çıkarmaya başladığı ve aralıklarla 1932 yılına kadar devam eden dergisine *İctihad* adını vermesine bakıldığında Abdullah Cevdet'in fikirlerinin oluşmasında Abduh'un etkili olduğu görülmektedir.

Din konusunda sistemli bir program takip eden *İctihad*, özellikle Meşrutiyet'ten sonra İslâm'ın bazı esaslarının yenileştirilmesi ve değiştirilmesi temelinde sürdürdüğü yayınlarında müslümanların inançlarında şüpheler ve tereddütler uyandıracak konulara yer vermiş, hattâ bazen deist bir din telakkisine saplanmıştır.[134] Bu itibarla derginin ismi *İctihad* olduğu halde çıkan yazılarda İslâm açısından ictihâdın sınırlarını çok aşan ve dinin temel hükümlerinin ortadan kaldırılmasını savunan bir reform politikası takip ettiği dikkat çekmiştir.

Modernleşme doğrultusunda pozitivist, özellikle de materyalist düşüncenin etkisinde kalan Abdullah Cevdet'in sonunda "dinsizliğe" varan dinde reform düşüncesinin gelişmesinde Muhammed Abduh'un görüşlerinin ayrı bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. İngiliz Hâriciyesinde görev yapan ve Osmanlı coğrafyasını iyi bilen Wilfrid Scawen Blunt (1840-1922) Kahire'de kaldığı günlerde Abduh ile fikir alışverişinde bulunmuştu.[135]

İslâm hakkında reform dâhil birçok konuyu dile getiren Blunt'ın günlüğüne kaydettiklerine göre Abduh, Mısır Büyük Müftüsü unvanını almasına rağmen, İslâm'ın esaslarına karşı kendini bağımlı hissetmiyordu.[136] Blunt, ayrıca kendisi gibi bir modernist ve mâceracı olan Cemaleddin Efgânî'yle de sıkı bir işbirliğine giderek İslâm ülkesinde görüşlerini kabul ettirmenin yollarını aramakla dikkat çeken bir özeliğe sahipti.[137] Abduh'un

---

[134] Nazım H. Polat, "İctihad", *DİA*, İstanbul 2001, XXI, 446.

[135] Buzpınar, "II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Hilafetine Muhalefetin Ortaya Çıkışı: 1877-1882," *Hilafet Risaleleri* İstanbul 2002, I, 59.

[136] Muhamed Hüseyin, *Modernizm İslâm Dünyasına Girişi*, s. 86.

[137] Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 361-2.

ölümünden sonra talebesi Reşid Rıza'nın (1865-1935) önderliğindeki kişiler reform düşüncesini yaymaya devam etmişlerdi.[138] Böyle bir fikir atmosferinde Mısır'a gelen Abdullah Cevdet, Blunt, Abduh ve Efgânî'nin önderliğinde gelişen ve "İslâm'da reform yapılması fikrini savunan" kişilerin görüşlerinden istifade emişti.

İslâm'da reformu öneren ve bu istikamette yeni ictihadların yapılmasını teklif eden Batılı fikir adamları ve onlarla aynı düşünceyi paylaşan Efganî ve Abduh'un yolundan gittiği anlaşılan Abdullah Cevdet'in dergisine *İctihad* ismini vermesi bir tesadüf değildir. Muhammed Abduh ve Cemâleddin Efgânî, Luther (1483-1546) ve Calvin'in (1509-1554) Hıristiyanlık için oynadığı rolü İslâm için oynamak istemişler ancak başarılı olamamışlardı.[139]

Abdullah Cevdet gibi Celal Nuri de İslâm'da reform düşüncesine müslümanların verdiği tepkinin farkında olduğundan İslâmî esasların büyük kısmını ortadan kaldırmaya çalıştığı halde fikirlerine müslümanlar yanında meşrûiyet kazandırmak için onları "reform" şeklinde değil de "ictihâd" olarak sunarak şöyle der:

> "Biz Luther mukallidi değiliz. Bizim tavsiye ettiğimiz şey esâsât-ı Ahmediyye'ye rücû' ile İslâm'ın mâhiyet-i tekâmülkârenesini i'la (yüceltmek)dır. İslâm yalnız terakkîye müsâid değil aynı zamanda Terakkîyi emredicidir. İcmâ-i ümmet ve hilâfet usûlleri terakkîleri tensîk ve tanzîm içindir. Maksadımız icmâ-ı ümmetin kararı ve makâm-ı hilâfetin te'yîdi ile İslâmiyet'in resmen reteceddüdâtı (yenilikleri) kabul ile tarihî ve ulvî rolünü îfâya –birkaç asırlık fasıladan sonra- devamıdır.[140]

---

[138] Geniş bilgi için bkz: Hasan Gümüşoğlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, İstanbul 2009, s. 300 vd.

[139] Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem*, Beyrut 1992, I, 144.

[140] Celal Nuri, *Târih-i İstikbal*, s.70.

Osmanlı toplumun inançlarını ve geleneğini âdetâ "köhneleşmiş fikirler yumağı" şeklinde algılayan Abdullah Cevdet göre, din ıslah edilmeli yani reform yapılmalıydı. Bunun için bir Luther gerekli olup, onun müjdecisi ise Muhammed Abduh'dur. Hakiki Luther'in gelmesi için ulemâ sınıfına mensup olmak gerekir ve bu reform bir tek kişinin değil, bütün mütefekkirlerin eseri olacaktır. Ona göre gelişmiş milletler, öncelikle çürümüş fikirleri ve zamanı geçmiş inançları atarak, hayata faaliyet, nura îmân ve itikad ederek ilerlemişlerdi. Gayr-i müslim Avrupa ile müslim Asya arasındaki farkın çok açık olduğuna dikkat çeken Abdullah Cevdet, Batı'daki itikadın, hürriyet verdiğini, kararlılık ve faaliyet meydana getirdiğini, İslâm coğrafyasındaki itikadın ise, ölüm ve bitmez tükenmez bekleyişler getirdiğini ifade etmiştir.[141]

İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren dini kendi istek ve arzularına uydurmaya, İslâmî esasları kendi düşünceleri istikametinde kullanmaya çalışanlar ve menfaatleri çerçevesinde âyet ve hadisleri yorumlayanlar devamlı ola geldiğinden, İslâm ulemâsı bunları bir *ilhâd* hareketi olarak değerlendirip gerekli cevabı vermiştir. Bu kişilerin sadece görüşlerine meşrûiyet kazandırmak için İslâmî ıstılâhları kullandığı, şuurlu müslümanların dikkatinden kaçmamıştır. İsmail Cerrahoğlu'nun ifadesiyle, "ister müslüman görünsün, isterse İslâm'dan rücû etsin, isterse başka bir inancın mensubu olsun hak ve hakikatten meyletmek ve İslâm'ı gönüllerden silmek gayesiyle, Kur'ân ve İslâmî asılları, *tahrip, tahrif* ve *tebdil* etmek ve nasların üzerinde şüphe uyandırmak, onları *inkâr* manasına geldiğinden *ilhad* olarak" değerlendirilmiştir.[142]

Görüşlerinin İslâmî bir yorumunun yapılması durumunda müslüman toplumlar tarafından kabul görebileceğinin farkında

[141] Macit, "Osmanlı Modernleşmesinde "Jön Türk" Hareketinin Din-Siyaset Anlayışı", *Dinî Araştırmalar*, s. 34.

[142] İsmail Cerrahoğlu, "İlhad Kelimesinin Anlamı ve Memleketimizdeki İlhad Hareketleri", *İslâmî Araştırmalar*, Sy. 5, 1987, s. 6.

olan Cevdet, İslâm'a tamamen aykırı bir fikir söylese bile buna bir ictihad imajı vermeye çalışıp, müslüman umûmi efkârında meşrûiyet kazanmak için İslâm'dan referans gösterme gayretinde olmuştur. Din kurumunu toplumun gelişmesinin önünde en büyük engel olarak gören ve bu düşünceyi Avrupa'da herkesin anlayabileceği bir dile anlatmaya çalışan L. Büchner'in eserlerini ilk defa Türkçeye çevirmekle övünen Abdullah Cevdet'in, İslâmî değerlerin yok edilmesi içi çalıştığı halde "İslâmiyet elden gidiyor" diye müslüman toplumu galeyana getirmeye çalışmıştır.[143]

Cevdet, görüşlerine uygun bulduğu âyetlere felsefî ve pozitif bilime dayalı izahlar yaparak düşüncelerini İslâmî referanslara dayandırmaya çalışmıştır.[144] Ancak bu gayretleri onun Meşrutiyet döneminden beri "dinsizlik akımının önderi olarak tanınmasına" mâni olamamıştır.[145]

Abduh'un müslümanların gelişebilmeleri için "İslâm'ın ilk asrındaki aslına döndürülmesi gerektiği düşüncesini" Abdullah Cevdet, modernleşme için uygun bir fırsat olarak değerlendirmişti. Cevdet'in "Asr-ı Saadet'te teessüs eden İslamî hükümetin bir cumhuriyet olduğunu söylemesi ve ictihat kapısının kapatıldığı[146] yönündeki görüşlerinde daha önce Blunt, Efganî ve Abduh gibi kişiler tarafından teşvik edilen reformist düşüncelerin etkisi gözükmekteydi. Osmanlı hükümeti, onun meşhur Hollandalı oryantalist Reinhart Dozy'den (1820-1883) çevirdiği İslam Tarihi'nin satışını yasaklamıştı. Dozy'nin eserinde İslâm için aşağılayıcı ifadelere yer vermesi ve Abdullah Cevdet'in de önsözde aynı tonda buna benzer ifadeler kullanması yasaklanmaya sebep gösterilmişti.[147]

---

[143] Hanioğlu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, s. 620.

[144] Abdullah Cevdet, *İctihâd*, 31 Kânun-ı evvel 1921, s. 2951-2.

[145] Berkes, *a.g.e.*, s. 549

[146] Hanioğlu, *Doktor Abdullah Cevdet*, s. 138.

[147] Berkes, *a.g.e.*, s. 258.

Abdullah Cevdet'in daha önce *Osmanlı*'da çıkan yazılarına bakıldığında sonradan uygulanan laiklik politikasının temellerini görmek mümkündü. Bundan dolayı Şerif Mardin, *İctihad*'ın diğer Jön Türk dergilerinden fakllı olarak Atatürk devrimlerine öncülük yaptığını belirtir. Mardin, bu istikamette Batılılaşmanın gereklerinden birinin fikir ve görüşlerin temelinden değiştirilerek evrenin biyolojik materyalizm çerçevesinde değerlendirilmesi düşüncesinin cumhuriyet devrinin ilk yıllarında uygulanan politikalara yön verdiğine işaret eder. Mardin, Abdullah Cevdet'in materyalist bir düşünceye sahip olmasına rağmen "mâneviyatın beslenmesine" değer verdiğine ancak tıpkı Atatürk'te olduğu gibi bu besleyiciyi dinin dışında aradığına dikkat çeker.[148]

İstanbul'a dönerken Sirkeci garında başındaki şapkası ile insanların dikkatlerini çeken Abdullah Cevdet, gerek düşünceleriyle gerekse tavırlarıyla devrindeki diğer muhâliflerden ayrılmış, kitaplarında ilk defa kapakta Latin harflerini kullanmanın yanında, ölçü ve tartının Batılı esaslara göre yapılmasını savunmuştu.

Hayatındaki siyâsî istikrarsızlıklar ve mütâreke döneminde hakkında çıkan bazı dedikodular yüzünden cumhuriyet devrinin ilk yıllarında kendisine pek itibar edilmemiş gibi gözükse de Abdullah Cevdet, devletin Batılılaşma politikasında sonraki nesillere örnek olmuştur.[149]

Abdullah Cevdet'in *İctihad Matbaası*'nda basılan eserde yer alan şu ifadeler onun, İslâmî değerlerden ve Osmanlı geleneğinden uzaklaştığını göstermesi açısından dikkat çekicidir:

> "Türkiye'nin rûhânî sınıfı olan ulemâ arasında maddî bir menfaat için Allah'ı, Peygamber'i satanlar az değildir. "Dünya bir lâşedir, ona rağbet edenler köpeklerdir" tarihî ananesi ki dünya malının meşrû olmayan bir surette kazanılmasını takbîh

[148] Mardin, *a.g.e.*, s. 228.
[149] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 243.

ve tenkît ettiği iddia olunur. Bu, zındık ve mürai ruûhânîlere kâbil-i tatbiktir."[150]

İslâm'da ruhânî bir sınıf olmadığı halde Hıristiyanlığa ait ıstılahlarla düşüncelerini ifade eden Abdullah Cevdet, İslâmî değerlerden oldukça uzaklaşsa da âlimleri tenkit ederken onların *dinsiz* ve *zındık* olduklarını, *küfre* ve *ilhâda* düştüklerini söyleyerek İslâmî ıstılahları kullanır. Cevdet bu ifadeleriyle sonraki dönemlerde İslâm âlimlerini kötüleyen ve karalayan sistemli hareketlere ilham kaynağı olur.

Abdullah Cevdet, Avrupa'daki felsefî düşüncelere kendisini kaptırmış ve Jön Türk hareketi içinde İslâm'ı, toplumlumun gelişmesinin önünde bir engel görüp ona eleştiride bulunan önemli kişi olarak ortaya çıkmıştır. Abdullah Cevdet bu konuda kendinden önce hareket eden Efgâni ve Abduh kadar bile mesafe alamadığı gibi Luther; bir Hıristiyan mezhebi tesis etmeye muvaffak olurken o "dinsiz bir dindar veya dindar bir dinsiz" olarak vasıflanacak kadar[151] içinde doğup büyüdüğü toplumun değerlerinin dışında kalmıştır. İslâm'da reformu, dinde rasyonalizmi savunan ve İslâm âlimlerine hücum eden Abdullah Cevdet, bir ara Bahaîlik düşüncesine de meyletmiştir.[152] *İctihad* dergisinde Bahaîliğin kurucusu Mirza Hüseyin Ali'yi överek âdeta onu göklere çıkaran yazılar yayınlanmıştı.[153]

Abdullah Cevdet'in farklı inançlara sahip olması onun cenaze merasimine de yansımıştır. 1932 yılında ölen Abdullah Cevdet'in

---

150 *Müslümanlar Uyanın, İkaz-ı Müslim*, Mısır 1907, s. 113. Abdullah Cevdet'in matbaasında basılmakla birlikte bu kitabın başında, "füdalâ-i İslâm'dan bir zatın 1903 tarihinde kaleme aldığı eserden tercüme edilmiştir" denilmiştir. Abdullah Cevdet'in mütercim olduğu belirtilmiş ise onun uyarlaması olduğundan kitap ona nispet edilmiştir. (Hanioğlu, *Doktor Abdullah Cevdet*, s.416.)

151 Mardin, *a.g.e.*, s. 242.

152 Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, İstanbul 2007, s. 67.

153 Abdullah Cevdet, *İctihad*, 31 Kânun-ı evvel 1921, s. 2952-55.

cenazesi Ayasofya Camii'ne getirildiğinde mektep muallimlerinden biri "bu büyük adam, bütün hayatında hür düşünmüş, taassuba harp açmıştır. Onun bir hoca tarafından namazının kılınması onun ruhuna azap etmek olacaktır. Namazı kılınmadan defnedilmelidir" demesi üzerine kargaşa çıkmıştı. Geçmişte hiçbir cenazede böyle bir olay yaşanmadığı için ilk defa bir cenazede bu şekilde bir münakaşa oluyordu. Cemaat zaten cenazenin Abdullah Cevdet'e ait olduğunu öğrendikten sonra musallayı terk etmiş, Peyami Safa'nın (1899-1961) ısrarı üzerine sadece birkaç kişi namazını kılmıştı.[154]

Abdullah Cevdet hakkında detaylı çalışması bulunan Şükrü Hanioğlu; toplumda dinin ifâ ettiği vazifenin biyolojik materyalizm tarafından yapılmasına çalışan Abdullah Cevdet'in Bahaîliği bir aşama olarak gördüğüne işaret eder. Hanioğlu, Cevdet hakkındaki kanaatini şu cümlelerle özetler: "Dinin arka plana geçtiği bir Türk toplumu düşüncesi Abdullah Cevdet'in "utopia"sının önemli parçalarından birisidir. "Batılılaşma" tezleriyle birlikte bu "utopia" 1923 sonrası Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi ideolojisi ile büyük bir benzerlik göstermektedir."[155]

Millî Mücadele'den sonra dönemin bütün devrim hareketlerini destekleyen Abdullah Cevdet'in ve *İctihad* dergisinin İslâm'ın aleyhinde yaptığı yayınlar büyük tepki çekmiş, hattâ aleyhine "İslâmiyet hakkında fezâhat-ı lisâniye" davası açılmış ise de daha sonra ceza kanunundan bu madde çıkarıldığından dava düşmüştü. Abdullah Cevdet, kendisi ve dergisiyle "emeldaş" saydığı inkılâpları yapan Cumhuriyet Halk Fırkası ve hükümetini, "Otuz seneden beri geceli gündüzlü gördüğümüz tatlı rüyaların çoğunu ayniyle vâki kılan yegâne hükümet, Atatürk'ü de "Bugünün peygamberi Mustafa Kemal'dir, bu medenî ve asrî peygamber bir nübüvvet-i akliyye ile geliyor" ifadeleriyle tavsif etmiştir.[156]

---

[154] İnal, *Son Devir Türk Şairleri*, III, 2189.

[155] Hanioğlu, *a.g.e.*, s. 341.

[156] Nazım H. Polat, "İctihad", *DİA*, XXI, 447.

Osmanlı'da Abdullah Cevdet gibi din ve îmân konularında toplumun zihninde şüpheler uyandıran aydınlara karşılık, dinin ehemmiyetini ifade eden ve terakkî için İslâm'ı mâni görmeyen birçok fikir adamı ve münevver bulunmaktaydı. Selamet ve kurtuluşu maddiyatta arayarak dinin ve mâneviyatın ihmal edildiğine dikkat çeken Said Halim Paşa (1865-1921), modernist düşüncenin Osmanlı cemiyetini tahrip ettiğini ve materyalist düşüncenin ise, son darbeyi vurduğunu belirterek bu düşüncenin Osmanlı'ya taşınmasında rol alan fikir adamlarını suçlar. Said Halim Paşa, "Eğer bazı fikir adamları (vatana en büyük hizmet ettiklerini sanarak) bu fikri Batı'dan alıp bize getirmemiş olsalardı kendiliğinden hiçbir vakit ortaya çıkmazdı" diyerek modernleşme düşüncesinin zararlı yönlerine dikkat çekmiştir.[157]

Said Halim Paşa, İslâm'ın kendine has itikadı, ahlâkı ve ictimaiyâtı olduğuna dikkat çektikten sonra "Kendinin müslüman olduğunu söyleyen bir adam, İslâm'ın ahlâkiyâtına, ictimaiyâtına ve siyâsiyâtına tamamıyla kendini uydurmadıkça yalnız Müslümanlığını itiraf etmekle bir şey kazanamaz. Hiçbir saâdet elde edemez"[158] diyerek hayatın her merhalesinde İslâmî esaslara uygun hareket edilmesinin önemini belirtmişti.

Abdullah Cevdet'te çok açık olarak gördüğümüz İslâmî değerlere karşı şüphe uyandıran ve hafife alan anlayışın, zaman zaman tekrarlandığını dikkate aldığımızda Jön Türk hareketinin, müslüman toplumun inançlarının bozulmasında öncü rolünü oynadığını söyleyebiliriz. Jön Türk hareketi, Yeni Türkiye'yi kuran ve idare eden kadroların ve entelektüel kesimin tavrını büyük oranda etkilemiş, daha sonra Türkiye toplumunun inançlarının dönüştürülmesinde ilham kaynağı olmuştur. Bu itibarla *farklı bir dille aynı şeylere vurgu yaparak bu devleti "tarihsiz" parantezine veya İslâmî değerlerini kaybetmiş*

---

157 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, nşr. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul 1993, s. 97.

158 İnal, *a.g.e.*, IV, 1928.

"mürted" parantezine almak isteyenlerin ideolojik kalıplarla tarihi ve dini tahrif etmeye çalıştıkları[159] *ve müslümanların itikatlarını değiştirmeye ve akâidini bozmaya gayret ettikleri* gözden kaçmamıştır.

Osmanlı modernleşmesinin mimarları ilk dönemlerde müslüman kalarak ve İslâmî esaslardan ayrılmadan Batı'da gelişen *ulûm* ve *fünûnu* alıp terakki etmenin yollarını ararken, Jön Türkler, genel manada İslâm ile alakasını kestikleri halde onun sosyal içeriğinden istifade etmeye çalışmışlardır.

Jön Türklerin başlattığı İslâmî değerleri hafife alma ve onları umursamama hareketi ise, daha sonra gelişerek özellikle Türkiye Devleti'nin ilk dönemlerinde İslâm unsurunu devre dışı bırakma ideolojisine dönüşmüş, bir başka ifade ile İslâm ve müslümanların hassasiyetleri paranteze alınarak Batı merkezli modernleşme projesi uygulamaya konulmuştu.[160]

Türkçülük ve Ziya Gökalp (1876-1924)

Tanzimât'tan sonra edebiyat ve dilde bir Türkçülük hareketi kendini göstermeye başlamıştı. Şinâsî'nin başlayıp da tamamlayamadığı *Türk lügati* toplama işini Ahmed Vefik Paşa (1823-1091) devam ettirmiştir. Ahmed Vefik Paşa hazırlamış olduğu *Lehçe-i Osmanî* ismindeki eserin mukaddimesinde bir dilin mükemmel bir lügatının yapılması için elbirliğinin önemini belirtmiş[161] ve kullanılmakta olan Türkçe kelimlerin manalarını vererek bu konuda öncülük etmiştir.

Bu dönemde Avrupalı düşünürlerin "ırk" konusundaki görüşlerinin tesirinde kalan Ali Suâvi, toplumların gelişmesinde ve yıkılmasında din, ahlâk ve ekonominin değil de ırkın önemli

[159] Macit, "Osmanlı Modernleşmesinde "Jön Türk" Hareketinin Din-Siyaset Anlayışı", *Dinî Araştırmalar*, s. 50.

[160] Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm*, s. 28.

[161] Ahmed Vefik Paşa, *Lehçe-i Osmanî*, Dersaâdet 1293, I,1 vd.

bir faktör olduğunu söyleyerek Türkçülüğü ön plana çıkarmıştı. Suâvi "Türklerin sadece asker ve fatih bir ırk değil, dünya medeniyetinde kuruculuk hizmeti gören büyük bir ırk" olduğuna dikkat çekmişti.[162]

Rusya'nın yayılma politikası doğuda, Türkistan Hanlıklarını, batıda ve Kafkaslarda ise Osmanlı Devleti'nin bir kısım vilayetlerini içine alıyordu. Bu itibarla XVIII. asrın ikinci yarısından itibaren Rusya, Osmanlı Devleti'nin en büyük ve tehlikeli düşmanı haline gelmiş ve Osmanlı'nın parçalanmasında temel faktörlerden biri olmuştu.[163] II. Abdülhamid, gerek Balkan vilayetlerinde yaşayan Hıristiyanları kışkırtan, gerekse Türkistan havalisinde yaşayan müslümanları etkisine almak isteyen Rusya'nın menfaatleriyle İngiltere'nin menfaatlerinin çatıştığı noktaları iyi biliyordu. Zira İngiltere, Rusya'nın hem Akdeniz'e inmesine hem de Hindistan'daki menfaatlerine zarar verecek şekilde Orta Asya'da genişlemesine karşıydı. Bu dönemde Türklük konusuna fazlasıyla bir atıfta bulunma bir imparatorluk olarak asırlardır varlığını sürdüren Osmanlı'da Tük olmayan toplulukları rahatsız edebileceği gibi Türkistan'da gözü olan Rusya'nın da endişelerini arttırabilirdi. Osmanlı'nın karşı karşıya bulunduğu sıkıntılara ve Türkistan coğrafyası ile fizikî uzaklık ve imkânsızlıklara rağmen Pan-Türkist düşüncelere kapılmak siyâsî gerçeklere uygun olmadığından gerek Osmanlı için, gerekse Orta Asya Türkleri için bir felaketle neticelenebilirdi.

Azınlık arasında millî uyanışların yükselmesinden ve bağımsızlık talepleriyle Osmanlı'nın devamını ciddi mânada tehdit etmesinden sonra, Türkçülük düşüncesine ilgi artmış, çıkan yayınlarda bu konu daha fazla yer bulmaya başlamıştı. Bir Jön Türk dergisi olan *Şûrâ-i Ümmet*,10 Nisan 1902 tarihinde çıkan nüshasında "*Osmanlı anâsır-ı muhtelifesi arasında ihtisasât-ı vatanperverâneden mütevellit bir ittihâd-ı samîmi vücûda getirmek, müslim ve gayr-ı müslim Osmanlı tebaası*

162 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 81.

163 Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, s. 128.

arasında siyâseten fikir birliğini sağlamayı" programına aldığını ilan etmişti. Ancak, Jön Türklerin özellikle Balkan coğrafyasında yaşayan farklı ırkların kendi aralarında işbirliğine girerek güçlendiklerini, Türklerin ise bu konuda geri kaldıklarını görmesinden sonra dergide, Türkçülük düşüncesine ağırlık verilmeye başlanmıştı. "İlmi, edebiyatı ve lisanı olan bir milletin birlik içinde hareket ederek güçleneceğini ve yok olmayacağını" düşünen Jön Türkler, Türk dili ve kültürünün önemine atıfta bulunuyorlardı. Bu itibarla Şûrâ-i Ümmet, millî kültür meselesini çok ciddiye almaya başlayan ilk Jön Türk dergisi olarak tebârüz etmişti.[164]

Şûrâ-i Ümmet'teki Türklükle ilgili yazılarıyla dikkat çeken Yusuf Akçura (1876-1935) *Üç Tarz-ı Siyâset* görüşüyle umûmi efkârın dikkatini çekmişti. Osmanlı'nın önünde üç siyâsî yol olduğunu söyleyen Akçura, bunların birincisini: *Muhtelif milletleri birleştirerek* bir *Osmanlı milleti meydana getirmek*, ikincisini; *Hilâfetin Osmanlı'da bulunmasından istifade ederek müslümanları Osmanlı idaresinde birleştirmek*, üçüncüsünü ise: *Irka dayanan* siyâsî *bir Türk milleti teşkil etmek* şeklinde ifade etmişti.

Söz konusu üç siyasetten hangisinin faydalı ve kabil-i tatbik olduğunu araştıran Akçura, Osmanlı tebaası arasında milliyetçilik fikrinin fazlasıyla inkişafından ve müslümanlar ile hıristiyanlar arasında meydana gelen husûmetten sonra ittihâd-ı anâsıra imkân kalmadığını belirttikten sonra şöyle demişti:

> "Ben Osmanlı ve müslüman bir Türküm; bundan dolayı Osmanlı Devleti, İslâmiyet ve bütün Türkler menfaatine hizmet etmek istiyorum... Lakin siyâsî, dinî ve nesebî olan bu üç cemiyetin menfaatleri müşterek mi dir?..."[165]

Bu suallere cevap arayan Akçura, *"İslâm dini, Türk milliyetinin teşkilinde mühim bir unsur olabilir. İslâm, Türklüğün birleşmesinde son*

[164] Mardin, *a.g.e.*, s. 268.

[165] Akçura *Yeni Türk Devleti'nin Öncüleri*, s. 147.

zamanlarda Hıristiyanlıkta olduğu gibi içinde milliyetlerin doğmasını kabul edecek şekilde değişmelidir"[166] diyerek İslâm temelinde bir Türk milletinin oluşturulmasını devletin bekâsı için zorunlu görür.

Modern düşünce çerçevesinde bir Türkçülük hareketinin gelişmesine destek veren ve başlangıçta İslâm temelinde bir Türklüğü savunan Ziya Gökalp, Türkçülük düşüncesinin gelişmesinde önemli bir konuma sahiptir. Diyarbakır'da dünyaya gelen ve ilköğrenimini orada yapan Gökalp, İdâdî'de Fransızca öğretmeni olan Yorgi Efendi ile olan ilişkisi neticesinde felsefeye ilgi duymuştu.

İstanbul'da baytar mektebinde okumaya çalıştı ise de siyâsî konulara olan merakından dolayı tahsili birkaç kere sekteye uğrayan ve okuldan kovulan Ziya Gökalp, aldığı felsefe dersleriyle âileden aldığı din eğitimi arasında bunalıma düşerek şiddetli bir inanç krizine girdi ve intihara teşebbüs etti. Tedavisi esnasında Doktor Abdullah Cevdet onunla ilgilendi ve onu birer İttihatçı olan İbrahim Temo ve İshak Sükûti ile tanıştırdı. Başlangıçta bir Osmanlı milliyetçisi gibi yazılar kaleme alan Ziya Gökalp, 1909 yılında Selanik'e gidip İttihad ve Terakkî kongresine Diyarbakır üyesi olarak katılmasından sonra şiddetli bir ruhi dönüş geçirdi.[167]

Ziya Gökalp, Karl Marx'ın din ve dinî kurumlarda reform yapılarak din ile devletin birbirinden ayrılması ve dünya hayatıyla ilgili hadiseleri sadece ekonomik sebeplerle izah etmesini tenkit eder. Bir Türk sosyologu olarak meşhur olan Gökalp, Marx'ın her şeyi ekonomiye indirgeyen materyalist görüşlerine karşın Durkheim'in sosyoloji merkezli fikirlerini benimseyip, ekonomik hâdiselerin yanı sıra din, ahlâk, estetik gibi kurumları da sosyal bir müessese olarak görür ve bunları tabii bir hâdise olarak kabul eder.[168]

Gökalp'ın fikirlerini oluştururken Batılı ve Doğulu mütefekkirlerden istifade ettiği ve temayüllerini içinde yaşadığı sosyal çevreye

---

[166] Akçura, *A.e.*, s.149.

[167] Ülken, *a.g.e.*, s. 297-9.

[168] Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, nşr. Mehmet Kaplan, İstanbul 1990, s.70.

göre ayarladığı muhakkaktır. Ziya Gökalp'te Tarde ve Bergson'un tesirleri görülse de onun düşünce sisteminde 1915 yılından itibaren Durkheim'n ayrı bir yeri vardır. Çıkardığı *İçtimâiyât Mecmûası*'nın kadrosuna yerli yazarların yanı sıra yabancı felsefe profesörlerini de alan Ziya Gökalp, söz konusu mecmuada Aguste Comte, Plante, Fouillée, Le Bon gibi düşünürlerin tenkidini yaparak modern düşünce ile olan ilişkisini ortaya koyuyordu.[169] Gökalp'in, Batılı düşünürlere duyduğu ilginin yanında Yûnus ve Mevlâna'dan beri çok köklü bir geleneği olan mistik dünya görüşünün izlerini de görmek mümkündür.[170] Bu itibarla Gökalp'ın Doğu ve Batı düşüncesinin bir sentezini yapmaya çalıştığı ve modern dönemde gelişen milliyetçilik düşüncesi çerçevesinde Türklük fikrini savunurken İslâm'ı da tamamen göz ardı etmediğini görmekteyiz.

Gökalp, "Türk milletindeniz, İslâm ümmetindeniz, Batı medeniyetindeniz"[171] diyerek bu esaslar arasında bir tezat söz konusu olmadığını kabul eder ve düşünce sistemini bu fikir üzerine bina etmeye çalışır. Ziya Gökalp, Osmanlı Devleti'nin bünyesini parçalayan *mânevî mikrop, milliyet fikri*nin Osmanlı'nın ve İslâm'ın lehine de kullanılabileceğini düşünür. Yeryüzündeki bütün müslümanların bir tek meşrû devletinin olduğu ve onun başında da müslümanların hakkıyla tâbi olmaları gereken halifenin bulunduğunu söyleyen Gökalp, müslümanların mahallî bir hükümete bağlılığının sonradan ve geçici olduğuna dikkat çeker. Ona göre müslümanların Hac günlerinde Arafat'ta toplanmaları, Cuma ve Bayram namazlarında halife adına okunan hutbeler siyâsî istikbalin müjdecisidirler. Gökalp, nazarî saadetin yeterli gelmeyeceğini ve bunun hayata, yani pratiğe geçirilmesi için çalışılmasını zarûrî görür.[172]

---

[169] Ülken, *a.g.e.* s. 307.

[170] Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I*, s. 436.

[171] Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 73.

[172] Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Ankara 1976, s. 95-96.

Ziya Gökalp, müslüman toplumlarda milliyet şuuru gelişip kendi millî bağımsızlıklarını elde ettikten sonra, ümmet şuuruyla dünya müslümanlarının hilâfetin çatısı altında İslâm ittihadını gerçekleştirmesini mümkün görerek[173] şöyle der: "*Bütün müslümanların uzak bir istikbalde* siyâsî *bir ittihatları ihtimal ki mümkündür.*"[174]

XIX. asırdan itibaren gelişen milliyetçilik hareketini tetikleyen ırk teorilerinden Ziya Gökalp de etkilenmiş, zamanla onun düşünce sisteminde Türlük, İslâm'ın önüne geçmiştir.

Ziya Gökalp'e Ankara'da bulunduğu sıralarda Luther'in Hıristiyanlıkta oynadığı role işaret edilerek "İslâm dini yenileşebilir mi?" diye sorulduğunda o, eski Tük dininden başlayıp Yesevî geleneğinden bahsederek millî bir din hayalinden söz etmiştir. Onun bu koudaki görüşünü; "Dinin millî şekilde canlandırılması, dinden masalların uzaklaştırılması, ayin ve merasimlerin, hutbenin, ezanın Türkçeleştirilmesi" şeklinde hülas etmek mümkündür.[175]

Din konusunda pozitivist ve materyalist görüşe daha yakın olan Celal Nuri, İslâm'dan uzak veya üstün bir Türkçülüğü realiteye uygun görmez. O, "Türk milliyetperverliği eğer İslâm kardeşliği fikrini muhafaza ederse her türlü teşvike şayandır. Değilse zararı muhakkaktır" diyerek, Müslümanlık ve Türklük fikrinin birçok noktada müşterek olduğuna işaret edip, Türkçüleri şöyle uyarır:

> "Binaenaleyh Türkçülük fikrinin müessislerine ricâ ederim şu cihete ehemmiyet versinler. Küçük bir düstur maksada kâfidir. Bu düstur, her taraf için faydalıdır. İslâmiyet'i vicdana, Türklüğü âlem-i cismâniye taalluk eden ayrı ayrı şeyler telakki etmesinler. İslâmiyet aynı zamanda bir din ve milletler üstü bir kardeşliktir. Bu sözü

---

[173] Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara 1996, s. 318; Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul 1981, s. 168.

[174] Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, s. 98.

[175] Gotthart Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, çev. Hayrullah Örs, Ankara 1972, s. 16.

> sıradan bir söz olmak üzere serdetmiyoruz. İşin aslında diyanet-i Ahmediyye böyle olduğundan onun için böyle düşünüyoruz.
>
> Benim nihaî görüşüm şudur: Müslümanları bugünkü Almanya gibi, ancak mânevî bir konfederasyon halinde görmek ve onun içinde husûsî milliyetim olan Türklüğü, Prusya mevkiinde bulundurmak! Bu nokta-i nazardan şeyh Abduh'tan ziyade İttihad-ı İslâm taraftarı, Akçuraoğlu'ndan fazla Türkçüyüm."[176]

Türkçülüğün, İslâm kardeşliğini tanımayan veya onu İslâm'dan üstün gören şeklini kabul etmeyen Celal Nuri, Türkçülerin Orta Asya'ya gitmek istemelerini bir irtica olarak görür ve "Garb'a bakmak mecburiyetindeyiz" diyerek batılılaşmanın önemine dikkat çeker. Ziya Gökalp "Dinî Türkçülük"ten bahsederken "din kitaplarının, hutbe vaazların Türkçe olması gerektiğini" belirtir ve Kur'ân-ı Kerîm'in tilâvetinin dışında yapılan duâ ve münacâtlar ile okunan ilâhi ve mevlid-i şerifin Türkçeleştirilmesini ister.[177] Ziya Gökalp daha sonra bir merhale daha ileri giderek İslâm'ın şiârı olan ve hangi ırktan olursa olsun her müslümanın okunduğu zaman neyi ifade ettiğini anladığı ve dinlediği zaman zevk aldığı ezanın da Türkçe okunmasını savunarak dinde Türkçülük düşüncesini Asr-ı saâdetten beri yaşanan İslâm'ın dışına çıkarmıştır. Gökalp, 1915 yılında yayımlanan "Vatan" adlı şirinde şöyle diyordu:

> Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur,
> Köylü anlar mânasını namazdaki duanın...
> Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur'ân okunur,
> Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Hudâ'nın...
> Ey Türk oğlu, işte senin orasıdır vatanın!

Ziya Gökalp'ın "dinde Türkçülük" esasına dayalı İslâm'da reform düşüncesi, onu ölümünden sonra dinin millileştirilmesi projesine esin kaynağı olmuştur.

---

[176] Celal Nuri, *Tarih-i İstikbal*, s. 159-60.

[177] Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 176.

10 Haziran 1928 tarihinde İstanbul Üniversitesi (Dârülfünun) İlâhiyât Fakültesi'nin uzmanlar komisyonunun[178] "dinde reform programını" basında yayımlanmıştı.[179]

Reformun iki gayesinin olduğu programın birinci maddesinde belirtilmiş ve bunların "bütün ictimaî müesseselerin ilmîleşmesi

[178] Bu komisyon arasında adı geçen Yusuf Ziya Yörükhan arkadaşlarından birinin müzakere edilmek üzere böyle bir müsvetteyi kaleme aldığını ve bir suretini kendilerine verdikten sonra bir nüshasını da gazetelere gönderdiğini belirtir ve konunun basına intikal etmesinden sonra da imza edilmek şöyle dursun müzakere bile edilmediğini belirtir. (Kara, İsmail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi II*, İstanbul 1987, s. 500.) Daha önce İsmail Hakkı Baltacıoğlu basına bir beyanat vermiş, bu yöndeki görüşlerini açıklamıştı. Baltacıoğlu'nun beyanatı ile dinde reform programının birbirine benzemesinden dolayı müsveddenin Baltacıoğlu tarafından kaleme alındığı anlaşılmıştı. Şerafeddin Yaltkaya da İsmail Hakkı'nın müderrisler toplantısında birkaç kere "Atatürk bizden bir şeyler istiyor hatta bekliyor" demesi üzerine bir komisyonun teşkiline karar verildiğini belirtir. Komisyonda adı geçen Mehmet Ali Ayni de raporun müzakere edildiğini belirttikten sonra uygulamaya konulmaması konusunda şu ihtimalleri gündeme getirir: "Fakat Atatürk bunu niçin böyle yaptı? Acaba efkâr-ı umumiyece fena karşılanacağından mı çekindi? Yoksa henüz zamanı gelmemiş ve zemin hazırlanmamış mıydı? Yahut her inkılabı bizzat kendisi yaptığı için bunda İlahiyat fakültelerinin önayak olmasını hoş mu görmedi?" (Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, V, s. 1961-5.) Mete Tunçay ise "Dinde reform" düşüncesinin din adamlarına yeniden güç kazandırması ihtimali olmasından ve laik iktidara rakip bir güç merkezi haline gelmesinden çekinildiği için vaz geçildiğini belirtir. (Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması*, İstanbul 2005, s. 223.)

[179] Dinde reform programı 20 Haziran 1928 tarihinde Vakit gazetesinde yayımlanmış (Jaschke, *a.g.e.*, s. 42), daha sonra da (21 Haziran) Son Posta gazetesinde neşredilmişti. Son Posta gazetesi bu programı neşrederken baş tarafına şu satırları yazmıştı: Dinî ıslahat icrası hakkında İlahiyat Fakültesi tarafından bir layiha hazırlandığı hakkındaki haberler üzerine, salâhiyettar zevât tarafından evvela bunu teyit, sonra da tekzip eder mahiyette beyanatta bulunulduğu elbette karilerimizin malumudur. (Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, V, s. 1961.

ile bütün içtimaî müesseselerin millîleşmesi olduğu ifade edilmişti. İkinci maddede ise dinin ictimaî bir müessese olduğu belirtildikten sonra "mâbedlerde sıralar, elbiselikler tesis edilmeli ve temiz ayakkabılarla mâbedlere girilmesi terviç edilmelidir. Bu, dinî ıslahatın ibadete ait olan sıhhî şartıdır" denildikten sonra üçüncü maddede "ibadet lisanı Türkçe olmalıdır" denilerek dinde Türkçülüğün uygulamaya konulduğu açıklanıyordu. Hitabetin din filozofları ile mütefekkirleri tarafından verilmesi esasının getirildiği reform projesinde teganniye müsait müezzin ve imamların yetiştirilerek, camilere musiki aletlerinin konulmasının lazım geldiği belirtilmişti.[180]

Komisyonun başkanı M. Fuad Köprülü (1890-1966) "Dinî reformun amacı, bugünkü hayatın bütün öteki alanlarında yer alan aktif gelişme sürecine dini de uydurmak"[181] diyerek reform programının kurulan yeni düzenin şartlarına dinin uydurulması olduğunu ifade etmişti.

Ziya Gökalp'ın yukarıda yer alan şiirinde ifade ettiği gibi iktidar önce hutbelerin Türkçe okunmasını sağlamış ve 1932 yılında Türkçe ezân ve kâmet zorunluluğu getirilmişti. Ceza Kânûnu'nun 526. maddesine ilave edilen bir fıkra ile de ezanı aslî lafızlarıyla okuyanlara hapis ve para cezası getirilmişti.[182]

Ziya Gökalp, cemiyetin ümmet halinden millet haline geçmesi esnasında hukukun da modernleşmesini savunurken modernleşmenin kökten bir laiklik şeklinde değil de İslâm hukuku ile modern hukukun uyuştuğu noktaların alınmasını belirterek radikal değil evrimci bir modernleşmeyi doğru bulur. Bu itibarla Gökalp'ın, Abdullah Cevdet kadar aşırı bir laikliği savunmadığı

---

[180] Ergin, *a.g.e.*, V, s. 1958-9; G. Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, s. 40-2.

[181] G. Jaschke, *a.g.e.*, s. 40-2.

[182] Davut Dursun, "Din ve Vicdan Hürriyetinin Siyasal Sistem Açısından Anlamı ve Uygulaması", *Doğu ve Batı'da İnsan Hakları*, Ankara 1996, s. 104.

söylenebilirse de Tanzimât'ın düalizmini tenkit ederek "şer'î ve nizamî iki mahkeme olmaz" fikrinden hareketle savunduğu düşünce Mustafa Kemal'in gerçekleştirdiği medeni kânûn devrimine zemin hazırlamıştır.[183]

Jön Türklerin ilk dönemlerde modernist ve pozitivist ilkeler ile İslâmî değerleri telif etme gayretleri veya modernleşme düşüncesine meşruiyet kazandırmak için İslâmî esaslardan referans arama çalışmaları ileriki dönemlerde son bulmuş ve hareket daha seküler bir çizgiye kaymıştır. Jön Türklerin bir kısmının takip ettiği, "dinin sosyal bir realite olarak önemini görüp, ona cephe almama" yaklaşımı zamanla İslâm'da reform mânasına gelecek değişiklikler yaparak, onu vicdanlara hapsedip, diğer esaslarını ortadan kaldırma politikasına dönüşmüştür.

Jön Türk hareketi, Türkiye Cumhuriyeti'nin önde gelenlerini fikir temelinde beslediğinden bu radikal değişikliğin etkileri cumhuriyetin ilk yıllarında daha net görülmüştür. Jön Türklerin ilk döneminde materyalist veya pozitivist ilkelere uygun bir İslâm anlayışı oluşturulmaya çalışılırken bu sonraları Türkçülük düşüncesi çerçevesinde bir İslâm anlayışı geliştirme gayretlerine dönüşmüş, daha sonra ise seküler bir yaklaşım ile İslâmî esaslar, değiştirilmeye veya dönüştürülmeye çalışılmıştır.

Jön Türkler arasında "Osmanlı Devleti'nin devamı için İslâm temelinde bir Türk milletinin inşasını" zorunlu görenler ağırlıkta olduğu halde, daha sonraları İslâm'dan uzak Batılı ve modern ilkeler istikametinde bir Türk milleti oluşturma politikasının takip edilmesiyle birlikte, müslüman toplumun itikat ve ibadet esaslarında sistemli bir değiştirme ve dönüştürme gayretleri başlamıştır. "Dinde Türkçülük" çerçevesinde, İslâm'ın temel hükümlerinin uygulanmasına fırsat ve imkân verilmeyerek, değiştirilen veya kaldırılan dinî esasların gerektiğinde zorla uygulanması için

---

[183] Ülken, *a.g.e.*, s. 326.

politikalar geliştirilerek, yeni bir din veya farklı bir İslâm anlayışı müslüman topluma benimsetilmeye çalışılmıştır.

"Dinde Türkçülük" politikasının hangi safhaya geldiğini göstermesi açısından, Kur'ân-ı Kerîm sûrelerinin Türkçe okunarak namazların kılınması için emir verilmesi[184] dikkat çekici bir örnek özelliği taşır. Cumhurbaşkanlığı orkestrasının eski yöneticisi Hafız Yaşar, 22 Ocak 1932 tarihinde İstanbul Yerebatan Camii'nde Yasin sûresini önce Arapça orijinal haliyle, daha sonra da Türkçesini okumuştur. Bu deneme 29 Ocak'ta büyük camilerde tekrarlanmış ve 27 ramazan (3 Şubat) gecesi Ayasofya Camii'nde 30 hafız, bazı sureleri Türkçe okumuş ve sonunda Türkiye Cumhuriyeti için duâ edilmiştir.[185] Ancak bu uygulamaların daha sonra devamı gelmemiştir.

Jön Türkler, müslüman toplumun inanç yapısında derin sarsıntılar meydana getirmişler, İttihatçılar ağır hasarlı hale gelmiş inanç

---

[184] Namazın Türkçe Kur'an ile kıldırılması konusunda çalışmalara katılan Hafız Rıza Sayman'ın hatıralarında anlattığına göre 1931 yılında Ramazan ayında dokuz hafızın saraya çağrılmaya başlandığını ve kendilerine bol iltifatlar yapıldıktan sonra Atatürk'ün "İnkılâplarımın son merhalesini siz yapacaksınız hafız beyler" dediğini belirtir. Münevver hafız olarak kabul edilen ve arkadaşları arasından bu yönleri itibariyle seçilen hafızlara "Camilerde Türkçe Kur'an okuyacaksınız" talimatı verilir. Kendilerine Fransızcadan Türkçeye çevrilmiş bir Kur'an verilen hafızlara o tercümenin iyi olmadığı ancak yenisinin Ankara'da yapılmakta olduğu bildirilir ve ertesi günü hangi hafızın hangi camide Türkçe Kur'an okuyacağı gazetelerde ilan edilir. Beyazid Camii'nin kütüphane kapısının önünde Türkçe Kur'ân okuması planlanan Hafız Rıza, "zaten bu işin bir şeye benzemeyeceğine ben de kaniydim. Türkçe, mensur bir ibareyi makamla okuyacaktım. Tuhaf bir şey olacağını ben de kestiriyordum" der. Hafız Sadettin Kaynak da hatıralarında şunları kaydeder: "Sıra Türkçe Kur'ân tecrübelerine gelmişti. Atatürk'ün arzusu Kur'ân'ın Türkçesinin de aslı gibi makam ve lahin ile okunması merkezindeydi. Fakat bu bir türlü olmuyordu. (Ergin, *a.g.e.*, V, s. 1948-52.)

[185] Gotthart Jaschke, *a.g.e.*, s. 48.

esaslarına büyük bir darbe vurarak yıkmaya çalışmışlardır. Sonraki dönemde ise yıkılan bu enkazın üzerine pozitivist ve materyalist düşüncenin yön verdiği, temel dinamikleri Batılı olmakla birlikte birçok açıdan Batılı modellerinden farklı, seküler bir Türkçülüğü esas alan yeni bir devlet ve toplum meydana getirme politikası takip edilmiştir.

Jön Türklerin îmân ve amel temelinde İslâm ile pek bir alakası olmadığı halde düşüncelerine meşruiyet kazandırmak veya müslümanların maddî ve manevî gücünden istifade etmeye matuf olarak İslâmî esaslara dayanma düşüncesi daha sonraları da devam etmişti. Sözgelimi Millî Mücadele döneminde başından itibaren İslâmî hükümlere büyük bir ehemmiyet atfedildiği, özellikle halifenin nüfûzundan istifade ederek dünya müslümanlarının desteği alınmaya çalışıldığı halde, sonradan çok farklı bir yola girilmişti. Halk adına ama müslüman halkın temel değerlerinden ayrılarak elitist ve dayatmacı bir politika ile İslâm ve tarih parantez içine alınarak[186] daha çok pozitivizm ve materyalizm düşüncesinden beslenen bir ideoloji halka kabul ettirilmeye çalışılmıştır. Bu politikanın konumuz açısından en önemli yönü ise dine sadece "kült ve ahlâk" temelinde kısmî bir yer verilmesi ve onu vicdanların sınırları içine çekerek, sosyal hayattan dinin tecrit edilmesini hedeflemesidir.

Jön Türkler, ilk yıllarda azınlıklara bir takım haklar ve imtiyazlar vererek, ittihâd-ı anâsır siyasetinin başarılı olacağını ve onların bağımsızlık talebinde bulunmadan Osmanlı tebeası olarak yaşamaya devam edeceğini düşündüklerinden ülkede yaşayan bütün farklı unsurlarla işbirliğine girmişlerdi. Ancak onlar, tanınan hakların gayr-i müslimlerin bağımsızlık taleplerini hızlandırdığını ve İmparatorluğu dağılmaya doğru götürdüğünü sonradan anlayabilmişlerdi. Özellikle 1911'den itibaren Balkan harplerinde bu

---

186 Macit, "Osmanlı Modernleşmesinde "Jön Türk" Hareketinin Din-Siyaset Anlayışı", s. 47.

durum net bir şekilde görüldükten sonra Jön Türkler, devletin bekası için ittihâd-ı İslâm düşüncesine müracaat etmişler ise de gelişen milliyetçi fikirlerinin büyüsüne kapılmalarından sonra, Türkçülük düşüncesine fazlasıyla vurgu yapmaya başlamışlardı.

Türkçülük düşüncesine aşırı vurgu ise ülkede yaşayan ve müslüman olduğu halde Türk olmayan Arap ve Kürtler gibi farklı ırktan insanları rahatsız etme potansiyeline sahip olduğu için İmparatorluğun bekâsı açısından tehlikeli sonuçlar vermişti. Ayrıca Jön Türkler'den Osmanlı Devleti'nin geleneksel düşünce ve inanç yapısını bozacak derecede Avrupa düşüncesinin etkisinde kalanlar, her ne kadar Devleti'n bekâsı için çalışsalar da pozitivist ve modernist düşünceler serdederek müslüman halkın inandığı ve güvendiği değerleri sarstıklarından toplumun itikadının bozulmasında etkili olmuşlardır.

Jön Türklerin çıkış noktası milleti uyandırarak devletin yönetimine ortak olunmasını sağlamak, bir diğer ifade ile Meşrutiyet ve Kânun-ı Esâsî başta olmak üzere modern kurumların ülkede tesisini sağlamaktı. Jön Türkler daha sonra özellikle bir meşruiyet zeminini oluşturmak maksadıyla modern kurumların İslâm'a uygun olduğunu hatta bunların bir kısmının eskiden müslümanlar arasında bulunduğu göstermek ve bu şekilde müslüman halkı ikna etmek için görüşlerine uygun olarak tevil edebilecekleri İslâmî esas ve ıstılahları ihtiyaç gördükçe kullanmışlardı.

İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren din-siyaset ilişkisi, insanların düşüncelerini ve inanç dünyalarını etkilemiştir. Özellikle Hariciler ve Şiîlerde açıkça görüldüğü gibi önce siyâsî olarak başlayan bir hareketin daha sonra dinî tarafı ağır basmış ve zamanla bu durum itikadî bir boyut kazanarak farklı inanç sistemlerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu itibarla modernleşmenin inanç temelinde etkilerini incelerken Osmanlı'nın son döneminde din-siyaset ilişkisinde meydana gelen değişikliklerin temel dinamiklerine dikkat çekmenin önemli olduğunu

düşünüyoruz. Zira Osmanlı'da Batı merkezli olarak başlayıp devam eden modernleşme hareketi, toplumda hâkim olan İslâm anlayışının tartışılmasına, ona atfedilen değerin zayıflamasına, din-siyaset ilişkisinin bozulmasına ve asırlardır teşekkül etmiş müesseselerin yıkılmasına sebep olduğundan bu gelişmeler, müslümanların itikatlarının bozulmasını, inançlarında sarsıntılar yaşamasını da beraberinde getirmiştir.

Toynbee, Türklerin Batılılaşma yolundan birçok tarihî ve dinî değerlerinden vazgeçmesine rağmen Avrupalıların hoşnutluğunu kazanamamasını *Kitâb-ı Mukaddes*'ten bir deyimle anlatarak, "*Türkler; biz; size kaval çaldık oynamadınız, yas tuttuk ağlamadınız dese haklıdır*" diyerek Türklerin ne yaparsa yapsın Avrupalıları memnun edemediğine dikkat çeker.[187]

Türkiye'nin resmi politikası batılılaşmak olduğu için modernleşme sürecinde Avrupa'da gelişen siyâsî kurumlarının ve düşüncenin ülkeye transferini esas aldığı için hilâfetin ilgâsı önemli bir aşamaydı. Devlet, her alanda Batılılaşmaya karar verdiğinden din ile alakalı uygulanması düşünülen politikalara karşı çıkması muhtemel olan dinî otorite ortadan kaldırılmıştı. Hilâfetin ilgâsıyla, hem Ankara Hükümeti, aldığı seküler reformları uygulanırken bir güçle karşılaşılmayacak, hem de saltanatın geri gelmesini kolaylaştıracak bir iktidar ortadan kaldırılmış oluyordu.[188]

Toynbee, 1919-1925 dönemindeki Türk milliyetçilerinin tavır ve görüşlerinin esas itibariyle Jön Türklerinkinden farklı olmadığını söyleyerek yenileşme ve batılılaşmanın daha önceden başladığına işaret eder.[189]

---

[187] Arnold Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, çev. Ufuk Uyan, İstanbul 1980, s. 189.

[188] Paul Gentizon, *Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu*, çev. Fethi Ülkü, Ankara, 1995, s. 65.

[189] Arnold Toynbee, *1920'lerde Türkiye, Hilafetin İlgası*, çev. Hasan Aktaş, İstanbul 1928, s. 91.

Mustafa Kemal Paşa ve arkadaşları göre, Yeni Türkiye, yönünü doğuya değil batıya çevirmeli, İslâmî esaslarla yoğrulmuş ve asırlardır devam ede gelmiş değerleri bir tarafa bırakmalı ve mâziyle alâka koparılıp modern Avrupa devletlerini örnek almalıydı.[190] Mustafa Kemal;

> "Beşeriyette, din duygu ve bilgisi, her türlü hurafelerden sıyrılıp, gerçek bilim ve teknik ışığıyla arınıp olgunlaşıncaya değin din oyunu aktörlerine her yerde rastlanacaktır."[191]

derken modernizmin temel dinamiklerini esas aldığı gösteriyor ve âdeta pozitivizmin din hakkındaki düşüncesini ifade ediyordu.

Yeni Türkiye'yi kuran ve yöneten kadrolar batılı mânada bir devletin, dinî değerlere devlette ve sosyal hayatta yer vermemekle mümkün olacağı düşünüyorlardı. Meselâ *Tevhîd-i Efkâr* başyazısında yer alan şu cümleler Jön Türkler'in bir kısmının önceden belirttiğimiz ifadeleriyle oldukça benzerlik arz ediyordu:

> "... Cumhuriyet idaresi kendi varlığı için kâbil-i temsil gördüğü anâsırı kânûnen bertaraf etti... Bu suretle, mâni-i teceddüt ve terakkî kayıtlar kaldırılmış oluyor. Artık Yeni Türkiye'nin önünde kelimenin bütün mânasıyla büsbütün yeni bir ufuk açılıyor ..."[192]

Jön Türklerin bir kısmı, din ve dinî değerlerden uzak olduğu halde modernizmin ilke ve kurumlarını ülkede tesis etmeye çalışırken, İslâmî kavramların çoğunu yeniden yorumlayarak onların âdeta tahrif veya tağyir edilmesinde etkili olmuşlardı.

---

[190] Şerafettin Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, Ankara 2006, s. 5-40.

[191] Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk*, Ankara 1989, II, 942.

[192] *Tevhid-i Efkâr*, 6 Mart 1924, Sy. 3999.

Akâide ait ıstılahlar başta olmak üzere dinî kavramların lügavî ve şer'î mânalarından koparılarak tarih boyunca kendinden anlaşılan geleneksel mânalardan tecrit edilmesi, Jön Türkler arasında çok belirgin olarak görülmekle birlikte, modernleşme sürecinde kendisine sıkça müracaat edilen bir yöntemdi. Bu itibarla Jön Türklerin inanç temelinde toplum üzerinde yaptıkları etkinin boyutlarını görmek için bazı itikadî ıstılahların mânasının ortaya konulmasının faydalı olacağını düşünüyoruz.

II. BÖLÜM

İslâm'ın Temel Esasları ve Jön Türk Hareketinin Etkileri

I.

İslâm'ın Temel Esasları

Batı'da modernleşme düşüncesinin hâkim olmasıyla birlikte fert ve toplum geleneksel Hıristiyanlıktan uzaklaştığı gibi, bu anlayış Avrupa'nın dışına da yayılma istidadı göstermişti. Hatta batılı devletler, modern dönemde gelişen dünya görüşünü ve hayat tarzını kendi menfaatlerine uygun buldukları için diğer toplumlara âdeta zorla dayatma yolunu bile tercih etmişlerdir.

Batı'nın medeniyet sahasında kaydettiği ilerleme onun her yönden üstünlüğü şeklinde kotlanarak ve dünyanın büyük bir kısmında modernleşme ile Batılılaşma aynı paralelde gösterilerek medeniyetle doğrudan alakası olmayan geleneksel kurum ve değerlerin modernlik adı altında değiştirilmesinin önü açılmıştır. *Mahfel Mecmûası*'nda, "Buda mı Asrîleşmek İcâbı?" başlıklı yazı[1] ile toplumda yapılan büyük tahribata ve ananevî değerlerinin baştan aşağı yok edilmeye çalışılmasına dikkat çekilmişti.

XIX. asrın son çeyreğinden itibaren yoğun bir şekilde yürütülen modernleşme merkezli batılılaşma faaliyetleri meyvelerini vermeye başlamış, XX. asrın ortalarına doğru Batılı olmayan dünyanın büyük çoğunluğu, Batı medeniyetinin laikleşmiş modern şeklini benimsemede bir hayli yol almıştı. Modern düşünce kaynaklı olarak hayatı tamamen maddeleştirerek dünyevîleşmeyi temel alan bu

---

1 *Mahfel Mecmûası*, Sy. 52, c. 5 (1338), s. 70-2.

anlayışın sebep olduğu mânevî buhran, sadece batılı toplumları sarsmakla kalmayıp, teknik yönüyle Batılılaşmış olan veya modern düşüncenin değerlerini benimseme yoluna giren dünyanın diğer toplumlarında da şok ve sarsıntılara sebep olmuştu.[2]

Modernleşme düşüncesinin toplumlarda meydan getirdiği bu şok ve sarsıntılar sonunda insanların din ve îmân anlayışları başta olmak üzere manevî değerlere bakışları ve yaklaşımları büyük değişikliğe uğramıştır. İnsanların bir kısmında dinden uzaklaşma, bir kısmında ise dini olması gerekenden farklı şekilde algılama ve değerlendirme anlayışı gelişmiştir. İnançlı olduğunu düşünen insanların birçoğunda îmânî konularda zaafiyetler meydan geldiğinden İslâmî esaslar açısından bakıldığından toplumun düşünce ve inanç yapısında ciddi kırılmalar meydan geldiği görülmüştür.

Modernleşme sürecinde etkin hale gelen materyalist düşünce sahipleri, İslâmî esaslarda reform yapılmasın gerektiğini ileri sürmüşler ve maddeciliğin ilkeleri doğrultusunda İslâmî değerlerin yeni yorumlarının yapılarak temelinde dini ve dinî değerleri inkâr bulunan materyalizmin İslâm'a uygun olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bu konuda Celal Nuri, daha önce dikkat çektiğimiz ve materyalizm felsefesinin temel kitabı kabul edilen Büchner'n *Madde ve Kuvvet* isimli kitabını esas alarak İslâm'da reform fikrini savunmasıyla dikkat çeker.

Her ne kadar kendisi "İstikbalde İslâmiyet denir denmez akıllara reform ve Protestanlık geliyor. Birçokları İslâmiyet dâhilinde Martin Luther ve Kalvin gibilerinin yaptığı tensikatın yapılması lüzumuna kail olduğumuz zehabında bulunuyorlar. Reform Avrupa'da terakki ile beraber tefrikayı binlerce savaş ve mücadeleyi, katliamlar iltizam ettirmiştir. Biz bundan ürkeriz"[3]

---

[2] Arnold J. Toynbee, *Tarih Açısından Din*, çev. İbrahim Canan, İstanbul 1978, s. 206.

[3] Celal Nuri, *Târih-i İstikbal*, s. 69.

diyerek Hıristiyanlığın geçirdiği reform sürecini tehlikeli görse de İslâm konusunda görüşleri reform talebinden başka bir şey değildir. Maddeciliği İslâm ile birleştirerek reform yapılması düşüncesini savunan Celal Nuri'nin görüşleri, Cumhuriyet dönemi idarecilerine esin kaynağı olduğundan[4] sonraki dönemde din ile ilgili politikaların belirlenmesinde etkili olması açısından önem arz etmektedir.

Celal Nuri, "din, millet ve vatan hisleri" başlıklı yazısında bu terimlere herhangi bir kutsiyet atfetmeden onların toplum üzerindeki etkilerinden bahseder ve zamanla millet ve din fikrinin önemini kaybedeceğini belirtir.[5] Celal Nuri'nin, aşağıdaki ifadelerine baktığımızda "dinin gelecekte tamamen vicdanî bir mesele haline geleceği" düşüncesini benimsediğini görmekteyiz:

> "İstikbalde din, ancak vicdana ait olacaktır. Din âtide vicdana tard olunacaktır. Fen, tecrübe, kânûn, hükümet ve terakkîler ile dinin müdâhale ve işgâl ettiği birçok şeyleri istirdat edecek fakat îmân ve itikâd her vakit âlem-i vicdâna hükümrân olacaktır. Zaten bu tekâmül vukû buluyor..."[6]

Jön Türkler, İslâm'ın toplum üzerindeki etkisi kayboluncaya kadar, en azında iktidara gelip, kurumlara hâkim olmak için İslâmî hassasiyetlere dikkat edilerek hareket edilmesi gerektiğinin farkına varmışlardı. Cenevre'de bile natüralist bir profesörün (Carl Vogt) cenaze merasimine öğretim görevlilerinin ve yabancı talebelerin dışında kimsenin katılmadığını gören bir Jön Türkün, 1896 yılında Doktor Nazım'a gönderdiği bir mektuptan aktaracağımız şu satırlar müslüman kitlenin fikirlerinin ve tepkisinin dikkatten uzak tutulmaması gerektiğini ifade etmesi açısından önemliydi:

---

[4] Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, s. 41.

[5] Celal Nuri, *Mukadderât-ı Târihiyye*, s. 276-8

[6] Celal Nuri, *Târih-i İstikbal*, s. 65-6.

> "... Biz çok vakit zâyi' etmeksizin bir inkılâp yapmaya mecbûr olduğumuzdan ekseriyetin fikrine muhâlif harekette bulunmağa îtinâ etmeliyiz. Memleket bir defa tehlikeden kurtulduktan sonra, hürriyet-i şahsiyelerine mâlik olduktan sonra Cemiyetimiz, serbestçe ve daha kolay bir sûretle ahâliden dinî taassubu kaldırmaya muvaffak olur..."[7]

Esas itibariyle dinî alana yer bırakmayan, dolayısıyla onu tahrip etmeye, gerilere doğru itmeye, dönüştürmeye yönelik olan modernleşeme teşebbüsleri, dinî bir zemine oturtulmadığı takdirde İslâm'ın hâkim olduğu toplumda fazla etkili olamayacağının[8] farkında olan Celal Nuri, modernleşmeye dinî bir hüviyet kazandırılmasının önemine dikkat çeker. O, Papalılığın itibar kaybetmesi ve Protestanlığın ortaya çıkmasından asırlar sonra Avrupa'da dinin, toplum üzerindeki mânevî nüfûzunun kaybolduğunu belirtir ve Osmanlı toplumunda ise dinin mânevî gücünün hâlâ devam etmesinden dolayı ondan istifade edilmesinin zorunlu olduğunu şöyle ifade eder:

> "Bizde birçok hususta olduğu gibi hâlâ eski âdet ve ananeler câridir. Bu ciheti burada münâkaşa edecek değiliz. Bu âdet ve ananeler, gayret-i diniyye şeklinde tecelli ediyor. Demek istiyorum ki milletleri sevk ve idare eden, onlara bir gurur ve azamet veren, ruhlarını tenvir eden, kızıştıran millet ve vatan hislerinin yerinde müslümanlar nezdinde, din hissi vardır. İslâmiyet haricinde ve ırk esasına istinâd eden milliyet, kavmiyet ve vatan hisleri henüz bizde takarrür edememiştir. Bir müslümanın ırkî milliyete isnadı pek tabiî olmaz. Müslümanlık, İslâm âleminde hâlâ ehemmiyetini muhafaza ettiğinden ve esasen İslâmiyet ayrı ayrı ve kendisinden gayrı milliyetleri red eylediğinden, acemilik ederek birinci nevi gayreti bırakıp ikincisini terviç pek ziyâde

---

7 Hanioğlu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, s. 626.

8 İsmail Kara, "Türkiye'de Din ve Modernleşme", *Modernleşme, İslâm Dünyası ve Türkiye*, İstanbul 2001, s. 186.

ihtiyata muvafık sayılmaz. Bizde milliyet fikri ancak din fikriyle terviç edilebilir."[9]

Avrupa ve Amerika'daki Benî İsrail'in Yahûdi şeriatının son derece ağır olan hükümlerinden vaz geçerek varlığını sürdürdüğünü iddia eden Celal Nuri, bir bela haline gelen Katolik kilisesinin Protestanlık reformu sayesinde muzır taraflarının ortadan kaldırılmasından sonra Avrupa'nın Terakkî etiğini belirtir. Celal Nuri bu örneklerden sonra konuyu İslâm'a getirerek şöyle der:

> "İlim ve fen gibi, her dakika İslâmiyet yeni tekâmül eseri göstermektedir. Din-i Muhammedî ancak böyle muhafaza olunabilir. Fıkıh ve akâid ta'dil edilmeye muhtaçtır. Muâmelât dahi modern ihtiyaçlara uygun hale getirilmelidir... Şerîat hükümleri değiştirilmek mecburiyetindedir. İslâmiyet ancak böyle kurtulabilir. Ve ancak bu emirlere uymakla istikbalde mühim bir unsur haline gelebilir"[10]

Celal Nuri'nin "Kur'ân'ın mânası bu asırda geçmiş asırlarda anlaşıldığı gibi değildir. Terakkîyât hep yeni bir tefsirin mukaddimesi olabilir. Yeni akâid, yeni fıkıh, yeni usûl tedvin edelim"[11] diyerek müslümanlar tarafından soğuk bulunan reform kelimesini İslâm için kullanmaktan çekinir. O, tekâmül ve terakkî gibi kelimeleri ön plana çıkarsa da usûl-i fıkıh, ve muamelât gibi fıkhın konusuna giren hükümlerde yapılmasını istediği reform ve yeni bir akâid oluşturma talebi İslâm'ın ilâhîlik vasfını yok etmekten başka bir şey değildir.

Celal Nuri'nin milliyet ve vatan fikrinin İslâm ile birleştirilmesinin faydalı olacağı düşüncesini aslında Ahmed Rıza önceden beri dile getiriyordu. Nitekim onun 1904 yılında "Vatan ve Mesûliyet" başlıklı yazısında kullandığı ifadeler bu açıdan önemliydi:

---

[9] Celal Nuri, *Mukadderât-ı Târihiyye*, s. 69.s. 279-80.

[10] Celal Nuri, *Târih-i İstikbal*, s. 68.

[11] *A.e.*, s. 70-1.

> "Vatanperverliğe ve menfaat-i zâtîye uymayan şerîat-ı İslâmiye'yi terk eden bazı müslümanlar gibi vatana karşı borcunu eda etmeyen ve zor vazifelerle mukayyet olmamak için vatanperverliği lüzumsuz görerek kendilerini dehriyyûndan addeden ve:
>
> "Milletim nev-i beşerdir, vatanım rûy-ı zemin" diyen gençler bizde de maatteessüf türedi..."[12]

Vatanperverlikle İslâmiyet'i, vatana karşı görevini yapmamakla dehrîliği (Allah'ı inkarı) aynı gören, şerîat-ı İslâmiyeyi terk ettiğini söylediği kişiyi müslüman olarak isimlendiren Ahmed Rıza ve Celal Nuri gibi entelektüel kabul edilen kimselerin dine olan yaklaşımları sonraları hükümet politikası haline gelmişti.

Celal Nuri, Latin harflerin alınmasını tavsiye edip, zamanın değişmesi ile hükümlerinin de değişeceğini belirterek, İslâm'ın faiz ve kadın hakları konusundaki hükümlerinin batılı değerler istikametinde yeniden yorumlamıştı.[13] O, bir taraftan Avrupa'nın müfteri, garp medeniyetinin vahşi olduğu söyleyip, "senin doğan güneşin birgün sönecektir"[14] diyerek müslümanları birliğe davet etmiş, diğer taraftan ise İslâmî hükümlerin bir kısmını modern düşüncenin ilkelerini esas alarak değiştirmeye çalışmıştır.

İslâm'ın müslüman toplumlardaki ifa ettiği fonksiyonu başka bir şey ile (ırk, vatan, iktisadî menfaatler vb.) gerçekleştirmenin imkânsızlığı, modernleşme aktörleri tarafından anlaşıldığından, modernleşemeye dinî bir renk katmaya teşebbüs edilmiştir. Bu istikamette din, îmân ve amel (ibadet) konusunun yeniden ele alınarak yorumlanması veya bu kavramların lafızları muhafaza edilmekle birlikte içinin modernleşme düşüncesinin verileri çerçevesinde yeni yorumlarının yapılarak tahrif edilmesine çalışılmıştır.

---

[12] Hanioğlu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, s. 641.

[13] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s.394-5.

[14] Celal Nuri, *İttihad-ı İslâm*, İstanbul 1331, s. 352.

Bir Osmanlı dergisinde çıkan yazıda Spinoza'dan (1632-1677) "eâzım-ı hükemânın (felsefecilerin en büyükleri) birincilerinden" diye bahsedip, onun görüşlerine karşı yazılan reddiyeleri çürütmeye çalışırken "itikat" ve efkâr-ı bâtıla gibi İslâmî ıstılahların kullanılması dikkat çekiciydi. Söz konusu yazıda yer alan şu ifadeler modern düşüncenin tahlil ve tenkidin yapılırken İslâm itikadına ait ıstılahların gerçek mânalarından nasıl çıkarıldığı ve kullanıldığı açısından önemliydi:

> "Siz münâfık olmamalısınız. Şu kadar var ki biz hangi şey için size "doğrudur" der isek inanmamazlık etmemelisiniz. Her hususta doğru olunuz. Ancak, fikrimize muhalif olarak düşünmeyiniz. Eğer düşünür iseniz ahlâk ve îmânınız hakkında şüphe etmeniz iktiza eder."[15]

Yukarıdaki metin, insanların farklı düşünmelerine hiçbir hak tanınmadığını ifade etme açısından dikkat çektiği gibi, modern düşüncenin propagandası yapılırken İslâm'ın itikat açısından insanları açıklamada esas aldığı "münafık", "îmân" ve "inanmama" gibi ıstılahlar, gerçek mânalarından çıkarılarak beşerî düşüncelerin tavsifinde kullanılması açısından da önemli tahrifi gösteriyordu. Jön Türkler arasında dinî ıstılahları tahrif ederek ve zaman zaman alay ederek kullanmanın kendi aralarındaki konuşmalarda ve mektuplarda çok yaygın olduğunu görmekteyiz. Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriye'den mezun olan Âkil Muhtar Bey (1877-1949) İshak Sükûti'ye 1898 yılında yazdığı bir mektubunda şöyle demişti:

> "Çok şükür (Allah'a değil ha!) dün imtihanları bitirdim."[16]

Müslümanlar Allah'a şükürde bulunduğundan ve İslâm toplumunda şükür bu şekilde anlaşıldığından Âkil Muhtar, bu ifadesiyle,

---

[15] Hanioğlu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, s. 25.

[16] Hanioğlu, *A.e.*, s.46.

Allah'a şükürde bulunmadığını göstertmek için parantez içine aldığı bir cümleyle niyetini açıklayarak "şükür" kelimesini dinî ve geleneksel mânada kullanmadığını göstermek istemişti.

Jön Türklerin dinî ıstılahlarda yaptıkları tahrifatın etkileri sonraki dönemlerde daha güçlü bir şekilde görmek mümkündür. Vedat Nedim Tör'ün içinde dinle ilgili hiçbir mesele bulunmayan veya yeni bir "din" kurmaya çalışan "*Dinimiz*" başlıklı kitap hakkında Kemal Çağlar'ın yazdıkları bu çerçevede değerlendirilebilir:

> "Kemalizm'i yalnız dövizlere, rakamlara, nizamname ve programlara emanet edip geçemeyiz. Onu bir îmân halinde içe sindirmek ve bütün nesillere benimsetmek gerekir. Anlamış kafanın yanında, inanmış ruh ve bu anlayışla inanışın verdiği şuurlu heyecanla çarpan yürek lazım. Vedat Nedim Tör, kitabın adını işte bunun için *Dinimiz* koymuştur... Büyük hedefler isteyen, büyük inanışlara susamış genç ruhlar için bu kitap, bir millî *İlmihal*dir... Yarının Türkiye'si içimizde öyle bir dindir ki yalnız onun için taassubu mubah ve toleransı günah sayıyoruz... Bizim dinimiz Türkiye'yi cennet yapmaktır. Bizim ibadetimiz bu ideal için çalışmaktır. Eğer varsa âhiretteki cennetin yolu da Türkiye'nin cennetinden geçer."[17]

Yukarıdaki metin, Jön Türk hareketinin yaklaşımı olan "modernleşme düşüncesini müslüman kamuoyunda İslâmî bir zemine oturtmadan meşruiyet kazanmayacağı ve toplum tarafından kabul görmeyeceğinden hareketle dinî ıstılahları kullanma" düşüncesinin vardığı netice açısından oldukça önemlidir.

Jön Türklerin dinî ıstılahlarda yaptıkları tahrifât, daha sonraları İslâm'ın temel kaynaklarında yere alan îmân esaslarından birine veya bir kaçına inanmadığı halde kendini mümin gören, zarûrât-ı diniyyeden bazısını kabul etmediği halde kendini gerçek bir müslüman sanan ve işlediği en büyük günahı dahi mubah gören bir anlayışın gelişmesinde etkili olmuştur.

---

[17] Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm*, s. 28.

Ayrıca îmân esaslarının yanı sıra özellikle mesele îmân-amel ilişkisi açısından incelendiğinde insanlarda "amel" konusunda, yani inandığı esasları pratiğe geçirme hususunda büyük bir isteksizlik, hatta umursamazlık meydana gelmiş, dinî değerler ve anlayışta İslâm'ın temel esaslarından uzaklaşma veya sübjektif bir din ve îmân anlayışı oluşmuştur. Bu itibarla incelememizin bu aşamasında din, îmân ve amel gibi temel kavramlar ve bunlar arasındaki ilişkinin sağlıklı bir şekilde ortaya konulmasını ve daha sonra modernleşmenin kelâmın temel konuları açısından etkilerini incelemek istiyoruz.

Din

Arapça *deyn* kökünden gelen, ceza (karşılık) ıvaz, âdet; hesap, hüküm, ibâdet, itaat, şeriat ve millet gibi mânaları ifade eden[18] *dîn* kelimesi, Kur'ân-ı Kerim'de, çok sık geçmekte ve kullanıldığı yerlere göre bazen farklı mânalar delalet etmektedir.

İmam Mâtürîdî (333/ 944), Fâtiha sûresindeki "*yevmü'd-dîn*"inin (din günü); hesap ve ceza günü (amellerin ceza veya mükafat olarak karşılığının verileceği zaman) mânasına geldiğini söylemektedir.[19] Kadı Beyzâvî (685/1286), "*yevmü'd-dîn*"i, ceza günü olarak tefsir edip *dîn*in şeriat ve tâat mânasına da geldiğini belirtir.[20] Ayrıca buradaki dinin hayır ve şerde karşılık ve hesap mânasına geldiğini de belirtilmiştir.[21]

---

[18] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XIII, 169, Beyrut 1994; Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir, *el-Okyânusü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît* çev. Âsım Efendi, İstanbul, 1305, IV, 622; Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfü ıstılahâti'l-fünûn*, Beyrut ts.; II, 503

[19] Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vilâtu'Ehli's-sünne*, nşr. İbrahim Avazeyn-es-Seyyid Avezeyn, Kâhire 1994, I, 19.

[20] Kadı Beyzavî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Beyrut ts. I, 28, 29.

[21] Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-sahîh*, Kâhire, 1313, VI, 20.

Kâfirûn sûresinde:"(Ey kâfirler!) Ben sizin taptıklarınıza asla ibadet edici değilim. Siz de benim ibadet etmekte olduğuma ibâdet ediciler değilsiniz. Sizin dininiz size, benin dinim bana"[22] buyrulmuştur. Müfessirler buradaki *dîn*'e hesap, ceza ve ibadet gibi mânalar vermişler[23] ve âyetin "sizin hesabınız ancak size, benin hesabım da ancak banadır" ve "sizin dininizin cezası (karşılığı) size benim dinimin cezası (karşılığı) bana" şeklinde anlaşılabileceğini söylemişlerdir.

İslâm âlimleri dinin mânasını açıklarken kelimenin aslını ve kullanıldığı âyetleri esas almakla birlikte, dinin faklı yönlerini ön plana çıkarmalarından kaynaklanan değişik tarifler yapmışlardır. Bir misal olması açısından Seyyid Şerif el-Cürcânî (1340-1413) dini; "Akıl sahiplerini peygamberin açıkladığı hususları kabule davet eden ilâhî bir vazı (kânûn)"[24] şeklinde tarif etmiştir.

M. Hamdi Yazır (Elmalılı) (1878-1942) ise dini, "akıl sahiplerini hüsn-i ihtiyarlarıyla bizzat hayır ve nimete sevk eden ilahî bir kânûn" olarak tarif etmiş ve hak dinin peygamber vasıtasıyla getirilen ilâhî bir nizam olduğunu belirtmiştir. Yazır, hak dinin kaynağının kesin bilgi ifade eden vahye dayandığını ve insanın bunda bir tesirinin bulunmayıp, insanın dini yapan değil, kabul eden olduğuna dikkat çekerek insanlar tarafından din tesis edilemeyeceğine, edilse bile Allah katında geçerli olmayacağına işaret etmiştir.[25]

Abdülkerim Şehristânî (548/1153), bu ve benzeri âyetleri dikkate alarak dinin tâat ve inkıyad mânasına geldiğini ayrıca hesap ve ceza (karşılık) mânalarında da kullanıldığını belirtir. O, din, millet, şeriat gibi bazı kelimelerin lafızları farklı da olsa mânalarının aynı

[22] el-Kâfirûn 109/ 4-6.

[23] Beyzavî, *a.g.e.*, V, 197-8; el-Âlûsî, Şihâbüddin Mahmud, *Rûhu'l-maânî*, Beyrut 1998, XVI, 457.

[24] el-Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, nşr. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1987, s. 141.

[25] Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 83 vd.

olduğunu ancak hepsinin geçerli olabilmesi için Allah tarafından gönderilen bir peygamber esasına dayanması gerektiğini söyler.[26] Aynı şekilde Cürcânî de din ve milletin mânalarının bir olmasına dikkat çekereker.[27]

Âyetlerde "dînü'l-hak"[28] (gerçek ve doğru din) tabirine yer verilerek Allah'ın dininin dışındaki diğer dinlerin batı olduğu ifade edilmiştir. Medine'de ilâhî bir dini kabul eden ancak, doğruluk ve geçerliliğini yitirmiş, insanlar tarafından tahrif edilmiş, Yahûdi ve Hıristiyanlığa inananlar insanlar olmasından dolayı bu açıklamalar önemliydi. Bu itibarla "dînü'l-hak" tabiri, gerek müşriklerin, gerekse Yahûdi ve Hıristiyanların gittikleri yolun yani dinlerinin batıl ve geçersizliğini ifade diyordu. Başka âyetlerde de, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) diğer dinlerin hepsine üstün gelmesi için hidayet ve hak din ile gönderildiği[29] açıklanmıştı.

"Kim, İslâm'dan başka din ararsa bu asla kabul edilmeyecek ve o âhirette hüsrana gidenlerden olacaktır"[30], "Allah nezdinde din İslâm'dır. Kitap verilenlerin anlaşmazlıkları ise kendilerine ilim geldikten sonra aralarındaki taşkınlık ve kıskançlıktan dolayıdır. Allah'ın âyetlerini inkâr edenler bilmelidir ki Allah'ın hesabı çok çabuktur"[31] âyetleri ile Allah katında geçerli dinin İslâm olduğu açıklanmış ve önceden kendilerine ilâhî kitap verilen Yahudi ve Hıristiyanların hak dinin mensubu olma vasfını kaybettiğine dikkat çekilmiştir. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) getirdiği İslâm'ın bir din olarak tam mânasıyla kemâle erdiği şu ayetle de açıkça ifade edilmiştir:

---

26 Şehristânî, Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihal,* nşr. Emîr Ali Mehna, Ali Hasan Fa'urI, Beyrut 1993, 50-1.

27 Cürcânî, *a.g.e.,* s.141.

28 et-Tevbe 9/11,33; es-Saf 61/9

29 et-Tevbe 9/33; es-Saf 61/9

30 Âl-i İmrân 3/85.

31 Âl-i İmrân 3/19.

"Bu gün sizin dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için İslâm'ı din olarak beğendim."[32] Bu âyetle Hz. Muhammed'in (s.a.v.) getirdiği son ilâhi dinin kemâle erdiği ve İslâm'ın esaslarının tamamlanarak mükemmel bir din olduğu açıklanmıştı. İslâm'ın artık helal ve haram gibi hükümlerinde bir değişiklik ihtimalinin kalmadığı, eksik bir yerinin de bulunmadığı ifade edilerek; müslümanlardan bundan böyle başka bir tebliğ beklemeden ve bir şeye ihtiyaç duymadan İslâm'ın esasları doğrultusunda hayatlarını sürdürmeleri istenmiştir.[33]

Allah katında hak din sadece İslâm olduğundan özellikle müslümanların dilinde *din* tek başına kullanıldığında İslâm kastedilmiştir. Bununla birlikte sanayi devriminden sonra kaydedilen ekonomik ilerlemeler ile iletişim ve ulaşım vasıtalarının gelişmesi sayesinde farklı dinlere mensup insanlar arasındaki sıkı ilişkilerin tesis edilmesi, insanların dine bakışlarında değişikliklere sebep olmuştur. Özellikle akıl ve bilime dayalı modern düşüncenin yaygınlık kazanmaya başlamasından sonra dinin fonksiyonları bilime ve akla yüklenmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede birçok ideolojinin âdeta bir din gibi algılanması için çaba gösterilmiş, hatta daha önce temas ettiğimiz şekilde Aguste Comte, ilahî dinleri bir tarafa bırakarak pozitif düşünce istikametinde "insanlık dini" denilen bir din bile kurmuştur.

Tarihe bakılıp incelendiğinde dinin sadece insanların inanç dünyalarını değil düşünce ve yaşam tarzlarını etkileyip değiştirdiği görülür. Bu itibarla din, sadece vicdanlarda ve kişinin gönül dünyasında yer bulan bir müessese olmayıp, yapısı ve teşkilatı itibariyle hem kültürel hem de sosyal bir kurumdur. En iptidai kabul edilen kavimlerden, bugünün en yüksek medenî toplumlarına varıncaya kadar, insanlar her devirde unsur ve esasları değişik olsa da bir inanca bağlı kalmaya özen göstermişlerdir. Tarihin her

---

[32] el-Mâide 5/3.

[33] Elmalılı, *a.g.e.*, III, 159.

devrinde insanlar, tabiat ve beşeriyet üstü, harikulâde bir zekâ, irade ve kudret kaynağı halinde ezelî ve zarûrî bir varlığı mutlaka sezmiş ve ona inanmıştır.[34]

Nübüvvet müessesinin nurundan mahrum olan insanların bu "üstün varlık" inancı onları bazen eşyaya bazen de beşere tapmaya götürmüştür. İlâhî bir dinden uzak kalan, tamamen iptidaî ve vahşi bir hayat süren kavimler, korktuklarında ya da bir menfaat bekledikleri zaman put haline getirdikleri bazı eşyaya tapmışlardır. Beşere veya hayal mahsulü insanlara tapmak ise eski Yunan, Hindistan ve Mısır'da çok ileri safhalara gelmişti. Bundan dolayı Hıristiyanlık, eski Yunan'daki ilahlaştırılmış insan düşüncesini kendi ulûhiyet inancına katarak insanlaştırılmış ilâh inancını benimsemiş ve bir insan olan Hz. İsa'nın hakikati, İlâhî hakikat ile birleştirilmeye çalışılmıştır. Böyle bir inanç, izahı imkansız, akıl ve mantığa ters bir ulûhiyyet anlayışı ortaya koyduğundan bu anlayış, özellikle modernleşme düşüncesinin itibar görmesiyle birlikte insanların dinden uzaklaşmasında veya ona ilgisinin azalmasında etkili olmuştur.

Esasında insanlık tarihi araştırıldığı zaman görülmüştür ki, insan her zaman "din"e ve kudsî değerlere büyük bir ilgi duymuş, kendi hareketlerini bu istikamette yönlendirmiştir. Din ve inanma duygusu insanın yaratılışında bulunduğundan insan kendisini onsuz eksik hissetmiştir. İnsanda bulunan bir dine inanma hissi öyle bir ihtiyaçtır ki, bunun insanın hayatını sürdürebilmesi için lazım gelen vitaminlerden daha önemli olduğu söylenebilir. Nitekim ünlü Grek tarihçisi Platarqua (Plutarch) (46-120) bundan iki bin yıl önce şöyle demişti:

"Etrafı sursuz, kralsız, servetsiz, kültürsüz veya tiyatrosuz şehirlerin bulunabilmesi mümkündür. Fakat tapınaksız bir şehir veya halkın bir ilâha ibadet etmediği bir şehir asla bulanamayacaktır."[35]

---

[34] Ayhan Songar, *İnsan ve Din*, Ankara 1990, s. 5.

[35] Mesud Bucenun, *İslâm ve Batı*, çev. Cemal Aydın, İstanbul 1990, s. 17.

Platarqua'nın belirttiği gibi insanlar, tarihin hiçbir devrinde dinsiz kalmamışlar, en müstağni oldukları halde bile mistik bir takım mânalar yükledikleri eşya veya düşünceye inanmışlardır.

Filibeli Ahmet Hilmi, dini inkâr etmenin ve inkârcılığın zorluğunu şöyle ifade eder:

> "İnkârcı olmak cidden müşkül ve zor bir iştir. Binlerce senedir, insanlığın idrak ve vicdanın nice bir güçlükle kurabildiği gerçekler örgüsünü yıkmağa kalkışmak ve hele kendi vicdânını bu gerçeğin feyizli ışıklarından mahrûm edebilmek, hayrete şayan bir cesaret ve gayrete delâlet eder. Halk seviyesinde kalanların, hele ilmî meselelerden üç beş söz belleyerek, kendilerinde büyük meseleler hakkında fikirler ileri sürmek hakkını görenlerin ise ortaya koydukları inkâr biçimini, küfür kelimesiyle vasıflandırmak asla doğru olmayıp, bu gibi kimselere "câhil, ahmak, sefih" gibi vasıflar kâfidir."[36]

İnsanların, yaratıcı olan Hz. Allah'a inanmaları bu îmânlarını ispatlamak için getirilen delillerden önce gelmektedir. Zira beşeriyetin babası Hz. Âdem, aynı zamanda ilk peygamber olduğu için insanlığın ilk dininin tevhid ve tenzih esasına dayandığı anlaşılır. İlk insan Hz. Âdem bir peygamber olarak çocuklarına hak dinin icaplarını tebliğ ettiğinden insanlar baştan itibaren Hz. Allah'ı biliyor ve ona ibadet ediyorlardı. Daha sonraları ise dinin esaslarını yerine getirme konusunda ihtilafa düşmüşlerdi. Bu husus Kur'ân-ı Kerim'de şöyle açıklanır:

"İnsanlar (başlangıçta) bir tek ümmet idi. Hz. Allah onlara peygamberleri müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdi. İnsanların ayrılığa düşeceği hususlarda aralarında hüküm vermek için onlarla birlikte kitaplar indirdi."[37] Hz. Allah'ın "bir tek ümmet" olarak belirttiği insanlar ilâhî dinden uzaklaşınca zamanla bir takım putları

---

[36] Filibeli Ahmet Hilmi, *Allah'ı İnkar Mümkün mü?* s. 27-8.

[37] el-Bakara 2/213.

ma'bûd kabul edip onlarla inanma duygularını tatmin edeceklerini zannetmişlerse de bu zanları boşa çıkmıştı.

Yukarıdaki âyette belirtildiğinin aksine insanlığın başlangıçta mutlak bir vahşetin içinde olduğu, aile hayatından mahrum olduğu ve meramını ifade etmekten aciz bulunduğunu iddia eden teoriler olmuştur. Ayrıca insanlığın ruhlara, bitki, hayvan, insan, yıldız ve putlara tapma düşünceleri tekâmül ederek Allah'a ibadet etme aşamasına geldiğine dair görüşleri ifade edenler de görülmüştür.[38]

Söz konusu iddialar sadece bir takım teorilerden ibaret olduğu halde bunun ilim gibi kesin doğrular olduğunun ileri sürülmesi her şeyden önce ilmin metot ve gayesine uymaz. Zira bilimin bilgi elde etme yolu deney ve gözlem ile sınırlı olduğundan, bu alanın dışında kalan bir mevzuda söz söylemesi, hele bunların bilimsel olduğunu iddia etmesinin geçerliliği söz konusu değildir. Halbuki bütün ilâhî dinlere göre ilk insan Hz. Âdem bir peygamber olup insanlığa Hz. Allah'tan aldığı vahye dayalı dini tebliğ ettiğinden onun ve sonraki peygamberlerin getirdiği dine uyanların yaşadıkları devirlerin en medeni insanları olarak hayatlarını sürdürdükleri anlaşılmaktadır.

Tarih boyunca en âliminden en cahiline kadar her insan nereden gelip nereye gittiğini, niçin var olduğunu kendi kendine sormuş ve bu sorulara cevap aramıştır. Ancak insanlar bu sorularına ne bilimde ne de felsefede tatmin edici bir cevap bulabilmişlerdir. Bu soruların doğru cevabı sadece Allah tarafından gönderilen hak bir dinde bulunabileceğinden bunların cevaplarını yanlış yerlerde arayanlar veya bulduğunu zannedenler derin bunalımlar içinde yaşamışlar hatta yaşamanın mânasız olduğunu düşünerek intihar yolunu tercih edenler bile olmuştur. Bundan dolayı insan dindar olup dinî hakikatlere gönül bağlayarak dünya ve âhiret saâdetine

[38] Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi (Kavramlar ve Akımlar)*, İstanbul 1976, I, 270; IV, 320.

ulaşacak veya dinden uzak kalarak hayvanî arzuları tatmin ederek sadece hisleri ve maddî zevkleri uğrunda ömrünü tüketecektir.

Modern düşünce doğrultusunda büyük maddi gelişmeler kaydeden Batı insanı, kendine aşırı bir güven durmuş, müspet ilimlerin verilerine sarsılmaz bir itimat hissi ile dayanmıştı. XVII. asrın son yıllarından itibaren XX. asrın ilk çeyreğine kadar modern Batılı insan dini ve ananevî aslını terk ederek benimsediği yeni laikleşmiş şekli ve seküler hayatı, medeniyetin değişmeyecek son ve en mükemmel merhalesi olarak gördüğünden, diğer düşünceleri gayr-i medenî ve "ortaçağ işi" telakki ederek reddediyordu. Halbuki XX. asrın birinci çeyreğinden sonra belirgin olarak anlaşılmaya başlamıştı ki Batı medeniyeti ne mutlak bir kemâle ulaşmış ne de yıkılmaya karşı durabilecek bir nitelik kazanmıştı.[39]

Modernleşme döneminde Batı'da teknoloji, bilim ve felsefe alanında pozitivist düşüncenin galip gelip, Hıristiyanlığın itibardan düşmesi, deney ve gözleme dayalı pozitif bilimlerin düşünce ve görüşlere meşruiyet kazandıran tek geçerli otorite haline gelmesine sebep olmuştu. Dinin yerine teknolojinin tahta oturtulması, fikir sahasında olduğu gibi ahlâk sahasında da insanları buhrana sürüklemiş, teknoloji âdeta putlaştırıldığından insanlığın mânevî cephesi çorak bir alana dönüşmüş ve insan kendini diğer canlılardan ayıran değerlerini büyük oranda kaybetmiş, dine önem atfeden insanların çoğu ise onu yalnız ahlâkî değerler sisteminden ibaret görmüştü. Dârülfünun ve Süleymaniye medreselerinde müderrislik yapan ve 1924 yılında Meşihat Makamı'nın lağvedilmesi üzerine ilk İstanbul müftüsü olan Mehmed Fehmi Efendi, modern düşüncenin etkisinde dinin sadece ahlâkî bir kurum olarak görülmesinin doğru olmadığı ve onun insan tabiatına ve terakkîye aykırı bir husus ihtiva etmediğini şöyle ifade eder:

---

[39] Toynbee, *Tarih Açısından Din*, s. 207;

> " Avrupalılar, "din" denilince yalnız ahlâkî kâideleri anlıyorve dini ahlâkî kâidelerden ibâret zannediyorlar. Bu ise doğru değildir. Çünkü ahlâkî kâideler hiçbir vakit cemiyet-i medenîyi idâre etmek meziyetine hâiz olamazlar. Zira ahlâk, hukûk ve vazifelerden bahsetmez, yalnız onlara riâyeti tavsiye eder. Cemiyet-i medenîyi idare ise icrâsı katî ve mecbûrî bir takım kânûnlar ile olur.
>
> Dinden ibaret farz olunan ahlâk, medeniyet hususunda terakkîye ve maddî ihtiyaçlar için lazım olan faaliyeti ihlâl edecek kâidelere isnat ederse ona tabi ve riâyet olunamayacağı tabiîdir. Çünkü medenî terakkî ve maddî ihtiyaçlar insanda kat'î tesir meydana getirir. Bu tesir ile halkta o kâidelere uymak isteği azaldıkça itikâdı zayıflamaya başlar."[40]

Modernleşme sürecinde Avrupa'da bilim ve tekniğin ilerlemesi nispetinde Hıristiyanlığın itibar kaybetmesinde, kilisenin insan tabiatına aykırı bir dünya görüşünü insanlara dayatmasının önemli etkisi olmuş, hatta bu durum zamanla bilim ve düşüncenin seküler hale gelmesini hızlandırmıştır. Bugün medenî kabul edilen toplumların çoğu medeniyet ve terakkîyi bilim ve teknikten ibaret sayarak hayat gerçeğinin sadece bir yönünü, maddeyi görebilmişler, ilim ağacından sadece bir meyveyi koparıp yemişlerdir. Yerine göre maddeyi, yerine göre aklı ilahlaştıran bu insanlar, elde ettikleri bilimsel verileri dinin yerine ikame etmeye çalışmışlardır. Ali Fuat Başgil'in (1889-1967) de belirttiği gibi bu insanlar "insanlığı kütük enseye ve kubbe göbeğe feda etmişlerdir." Fizik âleminin birçok sırrını keşfederek yerin derinliklerine inmiş veya göklere yükselmiş fakat kendisini insan yapan üstün değerlerden mahrum kalmıştır.[41]

Halbuki, insan bir anlık kendine vakit ayırarak etrafına bakıp, düşündüğü zaman kendisinin bu âlemde bir muammâ olduğunu

---

[40] Mehmed Fehmi Efendi, *Hikmet-i Hukuk-ı İslâmiye*, s. 4

[41] Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, İstanbul 1979, s. 78.

görebilir. Fiziki âlemdeki sayısız nimetlerin[42] kendine verildiğini anlar. Kâinatta olan her şeyin insana Allah tarafından musahhar kılındığı Kur'ân-ı Kerim'de şöyle açıklanır:

"Allah'ın gökte olanları da yerde olanları da, buyruğunuz altına verdiğini, nimetleri açık ve gizli size bolca ihsan ettiğini görmez misin?"[43]

Yerde ve gökte her şey insanın emrine verildiğini, insanın yaratılanların en üstünü ve şereflisi olduğunu aklıyla anlayabilen bir kişi, insanın başıboş yaratılmadığını ve kâinattaki nizam ve intizamın kendiliğinden olmasının mümkün olmadığını düşünür. Bu düşüncelerinin neticesinde doğru yolu bulması için ilâhî bir dinin ve rehberin önderliğine ihtiyaç duyar.

Modernist görüşlere sahip insanlar her ne kadar hümanist olduklarını düşünseler de bu onları hayatın gerçek mânasını anlamakta yeterli kılmamıştır. Zira Batı düşüncesinin ve kültürünün temelini eski Yunan felsefesi, bozulmuş Hıristiyanlık ve Roma hukuku oluşturduğundan bunların insana bakışları ve insan anlayışları İslâm'a nispetle çok geri kalır. Tahrif olunmuş Hıristiyanlığa göre ise çocuk günahkâr olarak dünyaya gelir ve günahtan arındırmak için vaftiz yapılır.[44] Batı kültürünün diğer kaynağı olan Roma hukukuna göre ise daha geçtiğimiz asra kadar kadın insan kabul edilmiyordu.

İslâm'a göre ise insan, mahlukâtın en şereflisi olup[45], yeryüzünde Allah Teâlâ'nın halifesidir[46] ve her çocuk temiz bir fıtrat ve tabiat sahibi olarak doğar. İnsan başıboş bırakılmayıp[47] Rabbine ibadet

---

[42] İbrâhim 14/34; en-Nahl 16/18.

[43] Lokman 31/20.

[44] Hançerlioğlu, *a.g.e.*, VII, 124.

[45] et-Tîn 95/4.

[46] el-Bakara 2/30.

[47] el-Kıyâme 75/36.

gibi yüce bir gaye için yaratılmıştır.[48] Son ilâhî din olan İslâm'dan mahrum olan bir kimsenin sadece aklıyla, felsefeyle veya bilimin verileriyle hayatının bu ulvî mânalarını bilmesi ve ona göre Hz. Allah'a doğru kullukta bulunması mümkün değildir.

Yaratıcıya karşı boyun eğmek, O'na inanmak, kişinin yaratılışında olan bir ihtiyaç olduğundan bu ihtiyaç karşılanmadan insanın huzur bulması, iç dünyasının sükûnete ulaşması mümkün olmamıştır. Tarih boyunca insanların büyük bir kısmı mutlak ve hakiki bir Yaratıcıyı bulup O'na ibadet ederek huzur bulduğu gibi, bir kısmı ise bu ihtiyacı kendi uydurduğu batıl ilahlarla karşılamaya çalışmıştır. Tarih içersinde az da olsa zaman zaman insanların manevî ve mukaddes değerlerine bir önem atfetmeyen hatta onları küçümseyen bazı kişiler veya düşünceler çıkmış ise de bunlar devamlılık gösterememişlerdir. Modern düşüncenin gelişme gösterdiği dönemlerde ortaya çıkan materyalist ve pozitivist görüşlerin dine olan yaklaşımları da bu çerçevede olmuştur.

XIX. yüzyıl düşünce ve bilim tarihinde derin izler bırakan İngiliz biyologu Charles Darwin, 1859 yılında yayımladığı "*On The Origin of Species by Means of Natural Selection* (Tabii seleksiyon ile Türlerin Kökeni Üzerine) isimli eserinde:

> "Her canlı türü, yaşaması mümkün olandan daha fazla canlı dünyaya getirip, bunun neticesinde devamlı tekrar eden bir hayatta kalma savaşı mevcut olduğundan, hayatın karmaşık ve bazı zaman değişen şartlarında her canlı, hayatta kalmada daha yüksek şansa sahip olacak ve *doğal olarak seçilmiş* (naturally selected) olacaktır. Kuvvetli kalıtım prensibi sayesinde, seçilen her cins yeni ve değişik formunu yayma eğiliminde olacaktır."[49]

---

[48] ez-Zâriyât 51/56.

[49] Charles Darwin, *On The Origin of Species by Means of Natural Selection*, London 1859, s. 7.

Darwin, bu açıklamalarıyla insan dâhil bütün canlıların tabiî bir seleksiyon neticesinde evrimle oluştuğunu söyleyerek bu konudaki dinî açıklamaları reddediyordu. Darwin'in Evrim teorisi, Hz. Allah'ın Âdem'i (a.s.) topraktan yarattığı inancına aykırı olduğu için ilâhî dinlere bir saldırı özelliği taşıyordu. Darwin, Hz. Allah'ın eşref-i mahlûk[50] (yaratılanların en şereflisi) ve kendisine halife olarak yarattığı[51] insanı tabii seleksiyon neticesinde ortaya çıkmış sıradan bir canlı konumuna indiriyordu.

XIX. yüzyılda ortaya çıkan birçok modern düşünce dine saldırmış, bilimsel ve felsefî rasyonalizm dinin geçersizliğini iddia etmiş ise de dinî değerleri yıkmakta en çok Darwinizmin etkili olduğu ifade edilmişti. Bu itibarla Darwinizm Allah'a, evrene ve bunlar arasındaki münasebeti belirleyen geleneksel dinî inançlara saldırı mânasına geliyordu.[52] Darwin'in ortaya attığı evrim teorisi, Comte'un "Üç Hal Kanunu" ile uygunluk arz ettiği gibi, "insanlık tarihinin feodal, kapitalist ve sosyalist safhalar" halinde taksimini ihtiva eden materyalist düşünceye de ilham kaynağı olmuştu.

Marx'ın Frederick Engels (1820)-1895) ile beraber 1848 yılında yayımladıkları *Manifesto of the Communist Party* isimli eserde dini "baskı gören yaratığın iç çekişi... Bu acıyı dayanabilir kılan bir duygu" görmesi ve "It is the opium of the people"[53] (din insanın afyonudur) demesi materyalist düşüncenin din aleyhtarlığına temel teşkil etmişti. Ayrıca Marx'ın daha çok Hegel'in görüşlerine dayanarak ve proletaryadan yola çıkarak ortaya koyduğu tarih felsefesi, "insanın Allah'a ibadet için yeryüzünde bulunduğu" esasını göz ardı ettiği için geleneksel tarih ve din anlayışına büyük darbe vurmuştur.[54]

---

50 et-Tîn 95/4.

51 el-Bakara 2/30.

52 Childs, *Modernizm*, s. 60.

53 Karl Marx, *Introduction to A Contribution to the Critique Of Hegel's Philosophy of Right*, New York 1976, s.3.

54 *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, s. 434.

Comte, "Pozitif din, müslümanların torunlarıyla Katoliklerin torunlarını bir araya getirdiğinde, askerî atılımların sonunu işaret eden ve sınâî hayatı başlatan bir günün ödülünü birinciler ikincilerden daha iyi hissedecektir" diyerek insanlığın sonunda kendi kurduğu pozitif dinin çatısı altında toplanacağını düşünmüştür.[55]

Psikanaliz konusundaki görüşleriyle meşhur olan Sigmund Freud'un (1856-1939) "cinsî serbestlik" teorisi insanlara bilimsel bir gerçeklikmiş gibi sunulmaya çalışılmış bu da birçok manevî değerin yozlaşmasına sebep olmuştur. Freud'un insanı bir "şehvet küpü" olarak görmesi ve cinsiyete dair anormal insanlardan elde ettiği bazı verileri herkes için geçerli kılması; bununla da yetinmeyerek ahlâkın, dinin ve sanatın kaynağını cinsiyet içgüdüsüne bağlaması, birçok fert ve toplumda derin yaralar açmış ve insanların manevî değerlerden uzaklaşıp, aile hayatının bozulmasına yol açmıştır.[56]

Sadece ateistler değil deist düşünürler de insanlığın dinden uzaklaşmasında etkili olmuşlardır. Modernleşme sürecinde batılı bilim adamlarının dinden uzaklaşmasında ve dine karşı çok menfi bir tavır takınmasında Kilisenin baskısının yanı sıra Hıristiyanlığa sonradan insan elinin müdahalesi ile çok karmaşık hale getirilen ve bir beşer olan Hz. İsa'nın merkeze yerleştirildiği ulûhiyyet inancının büyük payı bulunmaktadır. Bu itibarla batılı birçok bilim adamanın reddettiği Tanrı inancı aslında tahrif olunmuş İncil'de anlatılan ve ruhban sınıfı tarafından içinden çıkılmaz ve anlaşılmaz bir hale getirilen ulûhiyet inancıdır. Mesela Voltaire, özgürlük ve vicdan özgürlüğü üzerinde durup, kilise ve papazları tenkit ederken; *Dictionnaire Historique et Critique* isimli meşhur eserinde "dine açıktan açığa hücum eden bir satırının olmadığını" söylerse de, aslında dine (Hıristiyanlığa) karşı şüphe uyandırmayan bir satırı bile yoktu.[57]

---

55 Comte, *İslâmiyet ve Pozitivizm*, s. 40

56 Bolay, *a.g.e.*, s. 118.

57 Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, s. 200.

Voltaire, "Kuşkusuz tek iyi din olan kutsal dinimiz" diyerek Hıristiyanlığı sahipleniyormuş gibi gözükse de "acaba en az kötüsü hangisidir?" diye sorduğu zaman da yine Hıristiyanlığı tenkit ediyordu. Voltaire, dinin en sade olanını, doğmadan ziyade ahlâkı öğreteninì, insanlara akla uygun ve faydalı şeyleri emredenini ve ana baba katili bir papazı Allah katına çıkarmayanını daha makbul görürken aslında o, devrindeki Hıristiyanlığı dikkate alıyor ve bir tek Tanrı inancını esas alan, adalete ve hoşgörüye çağıran bir din istiyordu.[58]

Modern düşüncenin babası kabul edilen ve bir Katolik olan Descartes ise, Tanrının anlaşılması için vahye ihtiyaç olmadığını ve bu konuda aklın yeterli olduğunu söyleyerek insanların dinden uzaklaşmasına ve dünyevîleşmesine hizmet etmişti.[59]

Pozitivist düşüncenin yaygınlık kazanmasından sonra pozitif bilimdeki bir kısım gelişmeler pozitivist ve materyalist düşüncenin temel aldığı ilkeleri çürütmeye başlamıştı. Materyalizmin dayandığı eski atomculuk nazariyesi inandırıcılığını kaybetmiştir. Geride bıraktığımız asırda atom fiziğinin esaslarında öyle değişmeler olmuştur ki, atomcu felsefenin iddiaları çürütülmüştür. İki bin seneden beri kâinatın kırılmayan tuğlaları kabul edilen atomun parçalanmasıyla ortaya çıkan radyoaktifliğin keşfi neticesinde materyalizm büyük bir darbe yemiştir. Bu parçalanma, büyük inançsızların âdeta kutsadıkları "Hiçbir şey yoktan var olamaz, var olan şey de yok olmaz" prensibinin ölümünün habercisi olmuştur.[60] Pozitif ilimlerin gelişmesiyle, dinin ortadan kalkacağı tezi doğru çıkmamış, pozitif ilimler her şeyi halledemediği gibi bilim geliştikçe insanoğlunun bilmedikleri daha çok artmış[61], dolayısıyla

---

58 Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Lûtfi Ay, İstanbul 1995, II, 315.

59 Ramazan Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme*, İstanbul 2005, s. 30.

60 Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Ankara ts. s. 385.

61 Nadim Macit, *Şirk ve Müşrik Toplum*, Konya 1992, s. 60.

pozitivizmin vahiy esasına dayalı bir dine ihtiyaç duymadan insan ve âlemi anlama ve açıklama iddiası geçersiz kalmıştır.

Diğer taraftan giriş kısmında belirttiğimiz modernist düşüncenin iddialarının birçokları zamanla gerçekleşememiş, meselâ Marx'ın burjuva ile proletaryan sınıf arasında tahmin ettiği savaş çıkmamış ve insanlık sosyalizme ulaşmamış, tam aksine ondan uzaklaşmıştır. Materyalistlerin insanların modern hayatın konforunu elde ettikten sonra dinden uzaklaşacağına dair iddiaları da gerçekleşmemiştir. Buna benzer gelişmelerden dolayı insanlarda dine karşı ilgi artmaya başlamıştır. Zaten genel itibariyle insanlık tarihine bakıldığında hiçbir devirde insanoğlu dinsiz yaşamamış, ister hak bir İlaha, isterse bir puta tapsın herkes dinî bir inanışa sahip olmuştur.[62]

Öte yandan modernleşmenin yaygınlık kazanmasıyla birlikte yeni ve Avrupalı olan değerlere ilgi ve rağbet artarken geleneksel kurumlara itibar azalmış hatta İslâm toplumlarının asırlardır sahip oldukları köklü kurumlara ve değerlere ciddi tenkitler yapılmıştır. Modernizm düşüncesinin sebep olduğu bu değişimden din ve dindarlık da etkilenmiştir.

Özellikle Osmanlı'nın geri kalmasının sebepleri araştırılırken ve geleneksel değerler sorgulanırken din ve İslâm hakkında şüphe uyandıran ve dinin insan ve toplum üzerindeki itibarını sarsan görüşler gündeme gelmiştir. Genellikle geleneği sorgulamak için yola çıkanlar, modern düşüncenin ilkeleri ve ölçüleriyle hareket etmişler ve Batı'nın kendine mahsus şartlarında ortaya çıkmış değerleri (İslâm âleminin şartları dikkate alınmadan) İslâm'a ve müslümanlara uygulamaya kalkmışlardır. Neticede istenilenin tam aksine bir durum ortaya çıkmış, insanların din anlayışından çok, din muhakeme edilmiş ve bu çerçevede dinin, dolayısıyla İslâm'ın ihtiyaçlara cevap vermediği, dinin müslüman âlimlerin

---

62 Songar, *İnsan ve Din*, s. 5.

oluşturduğu esaslar istikametinde değil, modern değerler çerçevesinde yeniden yorumlanması düşüncesi ortaya atılmıştır. Böyle bir durumda İslâm'ın belli bir kısmının terk edilmesi kaçınılmaz olacağından[63] bu yaklaşımın dini tamamen terk etmeye götüreceği şüphesizdir.

Osmanlı'da Tanzimât'tan itibaren artan Batı ile ilişkiler çerçevesinde modern düşünceyle etkileşim de hızlandığından basında ve aydınlar arasında Batılı bilim ve düşünce adamlarının görüşlerine duyulan rağbet hızlı bir şekilde artmış bu da bazı insanların dine olan alakasını veya din ile olan ilişkisini menfi mânada etkilemiştir.

Modernizmin ilkelerinin Osmanlı'ya transferinde önemli bir üst olarak kullanılan Askerî Tıbbiye Mektebi'nde materyalizm ve Darwinizm'e ait kitaplar önceleri gizli gizli okutulmuş ve tıbbiyeliler aracılığıyla diğer aydınlar arasında yayılmıştı. Biyolojik materyalistler Tıbbiye'ye giren dindar öğrencilere inançlarını değiştirmek için ilk elden Darwin'in kitaplarını okutmaları bu durumu teyit etmektedir. Bu çerçevede Jön Türkler, "Dünyada her şeyin tabiî bir kânûn dâhilinde tebeddül, tekâmül ve terakkî ettiği" düşüncesini sık sık işleyerek[64] müslümanların temel itikatlarından olan "Hz. Allah'ın her şeyin mutlak yaratıcısı ve hâkimi olduğu" inancını fertlerden silmeye çalışıp, dinin toplum üzerindeki etkisini yok etmeye gayret ediyorlardı.

1847 yılında Tıbbiye'yi ziyaret eden Charles Mac Farlane (1789-1858), okulda Fransız Devrimi'ni hazırlayan ünlü materyalist filozofların kitaplarının bulunduğunu ve bunların okunduğunu görünce şaşırmış ve "Çoktan beri bu kadar düpedüz materyalizm kitaplarını toplayan bir koleksiyon görmemiştim" demişti. Mac Farlane, dinsizliğin el kitabı olarak açıkadığı Baron d'Holbach'ın

---

[63] Tahsin Görgün, "Türkiye'de İslâm Düşüncesinin Geleceği ve İslâmî Düşünce Geleneği", *İslâm, Gelenek ve Yenileşme*, İstanbul 1996, s. 162.

[64] Hanioğlu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, s. 51.

"*Systéme de la nature*" isimli eseri bir Türk gencinin okuduğunu görünce iyice şaşırmıştı. Üsküdar'da bir askerî hastaneyi ziyareti esnasında doktorlara ve asistanlara ait salonda da d'Halbach'ın dinsizliğe dair kitabını bir kanepenin üstünde gören Mac Farlane, kitabın çok okunduğunu ve sayfalarının işaretlendiğini görür. Okunan yerlerin özellikle "Tanrının varlığına inanmanın saçmalığı, ruhun ölmezliğine inanmanın imkânsızlığına" dâir yerler olduğunu belirten yazar, bir Türk doktorun kendisine "Bu büyük bir eser. Adam büyük feylesof; bütün söyledikleri haklı" dediğini anlatır.[65]

Batıda gelişen düşünce akımlarından materyalizm, pozitivizm Osmanlı'da daha çok medeniyetçilik adı altında taraftar bulabiliyordu. Bu düşünce çerçevesinde akıl ön plana çıkarılıp din, hayattan tecrit ediliyor veya Allah'ın akıl ile kavranabileceği iddia edilerek diğer dinî esaslar inkâr edilip, akıl ve dünyevileşme onların yerine ikame edilmeye çalışılıyordu. Bu düşüncenin bizdeki ilk temsilcisinin Şinâsî olduğu söylenebilir.[66]

Hiçbir dinî meseleye temas etmeyen Şinâsî, ibadeti sadece Allah'ı düşünmekten ibaret saymış ve şiirlerinde Hz. Peygamber'i hiç zikretmediği halde medeniyetten bir din gibi bahsetmiştir. O, getirdiği nizamla medeniyet kapısını açtığını düşündüğü Reşid Paşa'yı şu mısralarıyla bir peygamber gibi övmüştür:

> Acep midir medeniyet resulü dense sana
> Vücud-ı mu'cizîn eyler taassubu tahzîr
> ...
> Sensin ol fahr-i cihân-ı medeniyet ki heman
> Ahdini vakt-i saadet bilir ebnây-ı zaman

Şinâsî, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) ait olan "fahr-i cihân" ve onun dönemi için kullanılan "asr-ı saâdet" gibi tabirleri her ne

---

65 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 232-3.

66 Tural, *Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Din Duygusu*, s. 42.

kadar kelime mânasında kullansa da bu vasıfları sıradan insanlara vererek bu ıstılahların İslâm dininde ifade ettiği mefhumları basitleştirip, tahrif eder. Eskiden beri Allah, Peygamber ve Kur'an-ı Kerîm hakkında kullanılan kelimelerin fâni insanlar ve fâni işler için kullanılması dinî hislerin yozlaşmasının bir alâmetidir.[67] Bu itibarla Şinâsî'nin daha sonra artarak gelişen bu bozulmaya öncülük ettiği söylenebilir.

Kasîdelerinde medeniyetten bir din gibi bahseden Şinâsî, kendini kaptırdığı seküler düşünceye mistik bir hava kazandırmak için İslâmî ıstılahları (terimleri) kullanır. O, yukarıdaki mısralarda olduğu gibi, resûl, fahr-i cihân, asr-ı saâdet, mûcize gibi kelimeleri İslâmî ilimlerde mânasını kaldırarak tahrif edip basitleştirir. Onun bu kelimeleri esas alarak oluşturduğu yeni dinin kitabı da "Kânûn" dur. Tanpınar'ın ifadesiyle; "Kânûn bu yeni dinin getirdiği hükümlerin yahut değerlerin müeyyidesidir. Bu değerlerin başında adalet, hikmet ve hak mefhumları gelir. Bu yeni dinde yahut yeni asr-ı saâdet de eskisi gibi "zulmet" ve "cehâlet" devrini kapar, akıl ve irfan devrini başlatarak zulüm ve esaretten bizi kurtarır."[68]

Şinâsî'nin dinle alakalı görüşleri çerçevesinde değerlendirilmesi gereken bir diğer nokta da onun "kader" ile ilgili görüşleridir. Şinâsî:

> Kader dedikleri halkın murâd-ı haktır kim
> Ezelde etti bizi her umurda tahyîr

mısralarıyla Avrupa'da moda olan "insan hür olarak doğar" fikrinin tercümanlığını yaparak Osmanlı aydınları arasında kadere îmânı zorunlu görmeyen ve bu inanca açıkça karşı gelen kişi olarak ön plana çıkar.[69]

---

67 Mehmet Kaplan, *Nesillerin Ruhu*, İstanbul 2010, s. 21.

68 Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 188.

69 Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I*, s. 236.

Materyalist düşüncenin fanatik savunucusu olan Abdullah Cevdet, Tıbbiye'de öğrenci iken okuduğu Louis Büchner'in "Madde ve Kuvvet" isimli eserinin büyük tesiri altında kalmıştı.[70] Materyalizm düşüncesini oldukça basit bir dille anlatan bu kitap, toplumun gelişmesi için ahlâkın önemini kabul ediyor, ancak bu görevi dine değil bilime veriyordu. "Din ahlâkın temeli değildir. Dinler yerlerini ahlâka terk edeceklerdir. Bilimsel maddecilik deney ve bilime dayanmayan bütün doktrinlerin yerine geçecektir" diyen Felix Isnard'ın kitabını okuyan Abdullah Cevdet "... hiçbir şey düşünemeyiz ki ya madde veya madde mahsulü olmasın ..." diyerek "Maddeciliği" Osmanlı toplumuna anlatmayı bir vazife saymıştı.[71]

Dinin tesirinin olmadığı bir mâneviyat tesis etmeye çalışan Abdullah Cevdet, bu konuda Avrupa'daki felsefî düşüncelere kendisini kaptırmış, Protestan reformuna benzer bir uygulamayı İslâm'da yapmayı düşünmüş ve İslâm toplumunda "Protestan ethic" ini tesis etmeye çalışarak âdeta Luther'in yolunu takip etmek istemiştir.[72]

Abdullah Cevdet'in "hakkında ciltler dolusu kitap yazmak mümkün ve lazımdır. Onun *Tarih-i Kadîm*'i ölmeyecek eserlerdendir"[73] diye övmekle bitiremediği Tevfik Fikret'in de, vahyin esas alındığı bir îmânı değil, vicdan esasına dayalı, bir başka ifadeyle dinin sadece vicdanî bir mesele olarak görüldüğü bir anlayışa sahip olduğunu görmekteyiz. O, îmânın aslî unsuru olan tasdikin gerçekleştiği kalbin yerine modern çağın kavramlarından biri olan "vicdan"ı koyar.[74] Şiirin devamına bakıldığında Fikret'in şeytanı ve meleği inkâr ettiği ve "Dünya dönecek cennete insanla, inandım" diyerek de cennetin dünyada olacağına inandığı görülür. Tevfik:

---

70 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 240-1; Mardin, *a.g.e.*, s. 224.
71 Hanioğlu, *Doktor Abdullah Cevdet*, s. 13.
72 Hanioğlu, *A.e.*, s. 33-5.
73 İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, III, 1885.
74 Akay, *Tanzimât Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirler*, s. 67.

Aklın, o büyük sâhirin i'câzı önünde,
Bâtıl geçecek yerlere hüsranla, inandım...

beyiti ile aklın büyüsünün bâtılı yok edeceğini söyleyerek aklı yüceltse de bâtıl ile neyi kastettiği net değildir.

Ayrıca Fikret'in "Kitâbım sahn-ı tabîat kitâbı / bendedir hayr ü şerrin esbâbı" diyerek de kitaplara îmânı kabul etmeyip "tabiat tablolarını kitap kabul etmesinde" de pozitivist düşünce çerçevesinde tabiatın ön plana çıkarılmasının izleri görülür.

Fikret; "Fıtratta tekâmül ezelidir; bu kemâle / Tevrat ile, İncil ile, Kur'ân'la inandım" derken bir taraftan yaradılışta tekâmülün ezelî olduğunu söyleyerek Darwin'in teorisine işaret eder, diğer taraftan da Aguste Comte'un iddia ettiği "insanlığın dinî konuda tekâmül ederek çeşitli merhalelerden geçip "insanlık dinine" ulaşmasını hatırlatır. Nitekim o,"Düşünüp işlemek âyinim / Yaşamak dini benin dinim... Din-i Hak, bence bugün din-i hayat" derken bu inancını izhar eder. Şiirinde akıl, ilim ve fen gibi kavramları dine zıtmış gibi gösteren Fikret[75], bundan dolayı uzun zaman inkârın, başkaldırının, materyalizmin ve dinsizliğin bir çeşit sembolü konumuna gelmiş veya getirilmiş, İslâm'a ve imâna karşı saldırıda esin kaynağı olmuştur.[76]

Osmanlı'nın son döneminden itibaren gelişen ve Cumhuriyet devrinde güçlenerek devam eden genel anlayışa göre modernleşmek veya çağdaşlaşmak, toplumun İslâmî değerlerden uzaklaştırılmasından ibaret sayıldığından, Avrupaî hayat tarzını benimsemekle modern hale gelineceği düşüncesi, toplumun bir kesiminde genel kabul görmüştü. *Hayat Mecmûası*'nda 1926 yılında çıkan "Avrupalılaşmak, Asrîleşmek" başlıklı bir yazıda bu yanlışlığa dikkat çekilmişti. Söz konusu yazıda insanların çalışmadan ve üretmeden

[75] Kaplan, *Şiir Tahlilleri 1,* s. 183.

[76] Akay, *a.g.e.*, s. 71.

zadece tüketmekle Avrupalılaşacaklarını zannettikleri belirtilerek şöyle denilmişti:

> "Bir kısım gençler medeniyet hayatının ancak istihlâk (tüketim) ve zevki hedef alan safhasını taklid etmekle Avrupalılaştıklarına kâni oluyorlar. Bununla işin olup bittiği zannında bulunuyorlar. Bilfarz sosyete hayatında (!) kadın eli öpmeyi, Avrupa likörlerinin isimlerini ezbere saymayı iyi çarliston oynamayı öğrenmenin asrîliğin en belli başlı alâmetlerinden sayıyorlar..."[77]

Osmanlı Devleti'nin Batı'nın gerisinde kalmasını Engelhard (1828-1016), Avrupa'dan ayrı olunmasına bağlamış ve bunun da yegâne sebebinin "din" olduğunu ifade ederek gerekli tedbirler alınmadığı takdirde devletin yıkılmaya doğru gitmesinin kaçınılmaz olduğunu söylemişti. Engelhard, bunun için "hıristiyan âleminde olduğu gibi İslâm'da reform yapılarak devletin dinî kânûnların etkisinde kurtarılarak, dünyevîleştirilmesini (laik hale getirilmesini) ve akâid esaslarını serbestçe tefsir etmek suretiyle yavaş yavaş dinî kayıt ve sınırlamaların kaldırılmasını tavsiye etmişti. Engelhard, İslâm'ın dünyaya taalluk eden hükümlerinin bir şekilde yürürlükten kaldırılıp hükümet işlerinin tamamen dünyevîleştirilmesini (seküler hale getirilmesini) teşvik etmişti.[78]

Modernleşeme sürecinde Engelhard'ın dışında yukarıda belirttiğimiz gibi dinin medeniyet ve terakkîye mani olduğunu iddia eden ve tamamen materyalist düşünen kimseler olduğu gibi toplumların kalkınması ve terakkisinde dinden ziyade çalışmanın önemli olduğuna dikkat çeken âlimler de bulunmaktaydı. Örnek olması açısından Mehmed Fehmi Efendi, bu konuda şu açıklamalarda bulunmuştu:

---

[77] Zeki Mesud, "Avrupalılaşmak, Asrîleşmek", *Hayat Mecmûası*, Sy. 4, 23 Kanûn-ı Evvel 1926, s. 67.

[78] Engelhard, *Türkiye ve Tanzimât*, s. 7.

"Mazide milletlerin târihine vâkıf olanlar ve zamanımızdaki toplumların hallerine ve hareketlerine muttali olanlar bilirler ki, milletlerin yükselmesi veya devletlerin çökmesi bir âdet-i ilâhî üzerine câri ola gelmiştir. O da: terakkî yoluna girmiş olanlar gerek mümin gerekse müşrik olsun elbette terakkî ederler. Atâlet (boş durma) ve tedenni (aşağı inme) yolunda olanlar ise hangi dinde bulunursa bulunsunlar, miskin ve zelil olurlar. Şu halde izzet ve zillet dinin tesirâtından değil, belki faaliyet ve atâletin icabâtındandır. Nitekim Japonyalılar putperest bir kavim oldukları halde, neşr-i ulûma îtinâ, maârif ve sanâyiâ itibar eylediklerinden az bir zamanda yükselip, terakkî edip güçlü bir devlet teşkil ettiler.[79]

Îmân

Îmân, sözlükte güven vermek emîn kılmak, itimat etmek mânalarına geldiği[80] gibi İslâm'ı kabul etmek, gönülden sevdiğini izhar etmek gibi mânalarda da kullanılmıştır.[81]

Sözlerinin karşısındaki tarafından tasdik edildiğini gören kimse yalancı kabul edilme korkusundan emin olduğu için "îmân", karşısındakine güven vermek mânasına gelir. Kur'ân-ı Kerîm'de "... *Korkudan kendilerini emin kılan...*"[82] âyeti bu mânayı ifade etmektedir. Ebû Bekir el-Bâkıllânî (403/1013), dindeki îmânla lügatteki îmânın aynı olduğunu, yani tasdik mânasına geldiğini belirtir.[83] Nitekim *"Biz doğru (sâdık) bile olsak sen bize îmân edici değilsin (inanmazsın)"*[84] ayetinde bu mâna açıkça beyan edilmiştir.

---

79 Mehmed Fehmi Efendi, *Hikmet-i Hukûki- İslâmiyye*, s. 6-7.

80 Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, IV, 548-49; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XIII, 21-24.

81 Fîrûzâbâdî, *A.e.*, IV, 548-49, İbn Manzûr, *A.e.*, XII, 21-23.

82 Kureyş 106/4

83 Bâkıllânî, Kâdı Ebû Bekir, et-Temhid, nşr. İmâdüddin Amed Haydar, Beyrut 1987, s. 389-390.

84 Yûsuf 12/17

Âlimlerin âyetlerdeki "âmenû" (imân ettiler) lafzını "saddekû" (tasdik ettiler) şeklinde anlamalarından hareketle îmânın, kalbin tasdiki olduğunu söyleyen İmam Mâtürîdî; zorlama esnasında kaybolmayacak şeyin kalpteki din olduğunu ve buna hiç kimsenin tesir edemeyeceğini söyler.[85]

Âlimler îmânın "tasdik" mânasına geldiğinde ve bu tasdikin kalben olmasında ittifak etmekle birlikte bazıları tasdike ilaveten dilin ikrarını da gerekli görmektedir. Bu görüşte olanlar İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (150/767) başta olmak üzere bazı Hanefî fıkıhçılardır.[86] Bir insan herhangi bir mazereti olmadan ve bir zorlama ile karşılaşmadığı halde dili ile izhar imkânına sahip iken, tasdike tercüman olan bir beyan veya ifadede bulunmaması durumunda sadece kalbî tasdiki yeterli görmeyen âlimler de olmuştur. Aliyyü'l-Kâri (1014/1606), ikrarı açıklamaya imkânı olduğu halde bunu yapmamayı küfür görüp, bunu inancının değiştiğine delil kabul etmekte ve ikrarın îmânda bir rükün olmasında Serahsî (1010-1090) ile aynı görüşü paylaşmaktadır.[87]

Sâdeddin Taftazânî (792/1389) de îmânın kalbin ve dilin işi olduğu, tasdikle beraber ikrarın da bulunmasının birçok âlim tarafından zorunlu görüldüğünü belirttikten sonra bu görüş sahiplerine göre ömründe bir kere bile olsa dil ile ikrar etmeyenlerin Allah

---

85 Mâtürîdî,Ebû Mansur Muhammed, *Kitâbü't-Tevhid*, nşr. Fethulah Huleyf, İskenderiye ts. s. 377; *Tevilât*, I, 47.

86 İmâm-ı A'zam, Ebû Hanife, *el-Vasıyye*, nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992, s. 1; Bağdâdî, Ebû Mensûr Abdulkâhir, *Usûlu'd-dîn*, Beyrut 1981, s. 249; en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun, *Tebsıratü'l-edille fî usûlü'd-dîn*, nşr. Claude Salâme, Dımaşk 1993, II, 798; es-Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye*, nşr. Bekir Topaloğlu, Ankara 1993, s. 87; Taftazânî, Sa'du'dîn Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, Dersaâdet 1326, s. 153, *Şerhu'l-Makâsıd*, nşr. Abdurrahman U'meyrâ, Beyrut 1989, V, 176; Aliyyü'l-kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber*, Beyrut 1984, s. 124; Beyâzîzâde, Kemâleddin, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, nşr. M. Zahid el-Kevserî, Kahire 1949, s.70

87 Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, s.124-125.

Teâlâ katında mümin olmadıklarını ve cennete giremeyeceklerini zikreder. Taftazânî, îmânın sadece kalp ile tasdik olduğunu söyleyenlere göre de namazla ilgili hükümler, müslüman mezarlığına defin, öşür ve zekât istenmesi gibi dünyevî bazı uygulamalar açısından ikrarın şart olduğunu belirtir.[88]

İmâm Mâtürîdî ve İmâm Eş'arî'nin (324/936) de meşhur olan görüşüne göre; îmân: "kalbin tasdikinden ibarettir". Ebû Bekir el-Bâkıllânî, Nureddin es-Sâbûnî (580/1184, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (478/1085) ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî (508/1114) gibi âlimler de bu iki büyük imama katılmaktadırlar. Bu zevâta göre dil ile ikrar îmânın aslî bir cüzü olmayıp, dünyevî hükümlerin uygulanması açısından şarttır.[89]

İmam Mâlik (179/795), İmam Şâfiî (204/820), ve İbn Hanbel (241/ 855) gibi selef ulemâsının da aralarında bulunduğu bazı âlimlerin; îmân için tasdik ve ikrarı yeterli bulmayıp, uzuvlarla ameli de zorunlu görmeleri, kâmil bir îmân için geçerli olabilir. Zira onlar ameli terk eden müslümanın küfre gitmeyeceğini söylemişlerdir. Ancak Mu'tezile ve Havâric, amellerin îmândan bir cüz olduğunu dolayısıyla, ilâhî emirleri yerine getirmeyenlerin mümin olamayacağını söylemişlerdir.[90]

Mürcie ve Keramiyye'den bazılarına göre ise îmân, dilin sadece ikrarından ibarettir. Bu görüş sahipleri; delil olarak önceden zikrettiğimiz îmânda ikrarı aslî bir cüz olarak görenlerin delillerini getirirler. İmanın sadece dilin ikrarından ibaret bulunduğunu

---

88 Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 179

89 Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, s. 380-81; Eş'arî,Ebu'l-Hasen, *el-Lüma'*, Kahire ts. s. 122; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 389; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 247-9; Cüveynî, Ebû'l- Meâli İmâmu'l-Haremeyn Rüknüddîn *el-İrşâd*, nşr. Esad Temimî, Beyrut, 1992, s. 333; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 87; Nesefî, *a.g.e.*, II, 799.

90 Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 249; Cüveynî, *a.g.e.*, s. 333; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 179-80; Harpûtî, *a.g.e.*, s. 257-8.

söyleyenler, îmânın kalbî tasdik mânasına geldiğine dair delilleri kabul etmemişlerdir.[91]

Lügat itibariyle îmân, kişinin kalben yaptığı bütün tasdikleri içine aldığından bunun dinî sahada ifade ettiği mâna ile kayıtlanması önem arz etmektedir. Bu sebeple îmân; "dinen inanılması zarûrî olan hususları doğru kabul etmek, yani Hz. Muhammed'i Allah tarafından getirdiği hususlarda tasdik etmek" şeklinde tarif edilmekle birlikte, kalbin tasdikine dilin ikrarının ilave edilip edilmemesine göre iki farklı tarif ortaya çıkmaktadır.

İmâm-ı A'zam başta olmak üzere bir kısım Hanefî fıkıhçılara göre îmân " Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Allah Teâlâ tarafından getirdiği kesin olarak bilinen hususların tamamını kalp ile tasdik dil ile ikrar etmektir".[92]

Taftâzânî tarafından şerh edilen *Metnü'l-Akâid*'de Ömer en-Nesefî (537/1142), îmânı: "Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Allah Teâlâ tarafından getirdiği hususları (kalp ile) tasdik ve dil ile ikrar etmektir" şeklinde tarif etmektedir.[93]

Dil ile ikrarı esas bir rükün olarak görmeyen kelâmcılar ise îmânı: "Allah Teâlâ'nın katından getirdiği hususlarda Hz. Muhammed'i (s.a.v) tasdik etmek"[94] veya "Peygamber Efendimizi Allah katından getirdiği kesin olarak bilinen konularda (icmâlî ise icmâlen, tafsîlî ise tafsilen) kalp ile tasdik etmek" şeklinde tarif etmişlerdir.[95]

---

[91] Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 373-4; Nesefî, *a.g.e.*, II, 798; Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 88; Bağdâdî, *a.g.e.*, s.250; Pezdevî, Sadru'l-İslâm Muhammed, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss, Kahire 1963, s. 146.

[92] Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 249; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 153; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber*, s. 124; *Şerhu'l-Emâlî*, İstanbul ts. s. 28; Hapûtî, *a.g.e.*, s. 252-3.

[93] Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.153.

[94] Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 249; Nesefî, *a.g.e.*, II, 813; Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, Beyrut, 1994, s. 78; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 177; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber*, s. 125; *Şerhu'l-Emâlî*, s.28; Hapûtî, *a.g.e.*, s. 252-3.

[95] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul, ts. II, 454; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber*, s. 125; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 153; *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 177.

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Allah katından getirdiği kesin olarak bilinen hususları kalbiyle tasdik eden, "mümin" kabul edilmekle birlikte buradaki îmân, icmâlî bir îmândır. Bir diğer tabirle Kelime-i Şehâdeti veya Kelime-i Tevhidi kalbiyle kabul eden kimse, inanılması gereken hususları topluca kabul etmiş demektir. Bir kimse Hz. Allah'ın varlığını ve birliğini Hz. Muhammed'in (s.a.v.) de Allah'ın kulu ve peygamberi olduğunu tasdik edip, bunu diliyle ikrar etmekle İslâm'a girmiş olur. Bu merhale îmânın ilk mertebesi olduğundan küfürden kurtulup, îmân dairesine girmekle birlikte daha sonra ayrıntılı olarak ve geniş bir şekilde, yani inanılması dinen zarûrî bulunan hususların hepsine îmân edilmesi kısaca tafsilî îmânın gerçekleşmesi gereklidir.

İcmâlen Allah Teâlâ'nın varlığı ve birliği ile Hz. Muhammed'in (s.a.v) peygamberliğini kabul etmenin yanında Resûlullah'ın (s.a.v) Cenâb-ı Hak tarafından getirdiği kesin olarak bilinen diğer konulara da inanılması zorunludur. Bunların başında "Cibril hadisi"nde[96] ifadesini bulan îmânın altı esası, İslâm'ın beş şartı başta olmak üzere Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'te kesin olarak yer alan ve tevâtüren bize gelen hükümleri kabul etmek mümin olmak için zorunludur.[97]

İmanın sıhhati için en önemli husus, aslî rükün olan kalben tasdiki ortadan kaldıracak bir tereddüt ve tekzibin (yalanlama) olmamasıdır. Yani Hz. Muhammed'i (s.a.v.) Allah tarafından getirdiği kesin olarak bilinen hususlardan bir tanesinde bile olsa yalanlamamaktır. İmam Gazzâlî, tasdikin zıddının tekzip olduğunu, dolayısıyla her ne zaman bir kimse Peygamber'i yalanlarsa hemen

---

[96] Buhârî, "Îmân"36; Müslim, "Îmân"1; Ebu Davûd, "Sünnet" 15; Nesâî, "Îmân"6; Tirmizî, "Îmân"4; İbn Mâce, "Mukaddime"9

[97] Gazzâlî, *a.g.e.* s. 89; Cürcânî, *a.g.e.* II, 456; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 153, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 177; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber*, s. 125; Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya, 1988, s. 103.

küfre gideceğini belirtmektedir.[98] Bu itibarla kelâmcılar tarafından tekzibe alâmet sayılan ve şirke götüren hususlardan -meselâ puta tapmak gibi- bir tanesini yapmak veya Hıristiyanlık ve Yahûdiliğe alâmet olan şeylerin kullanılması gibi konular tasdike aykırı bulunduğu için küfür kabul edilmiştir.[99]

Îmânın sıhhatiyle alakalı bir diğer husus da îmânın "yeis, yani ümitsizlik halinde veya ilâhî azap kişinin gözleri önüne geldiği zaman olmamasıdır".[100] Îmânın ğaybî olması ve insanın serbest bir şekilde iradesinin kullanılması önemli bir husustur. *"... Onlar ğayba îmân ederler"*[101] ve *"azabımızı gördükleri vakit, îmânları kendilerine fayda vermez"*[102] âyetleri îmânın gaybî olması durumunda geçerli olacağını, yeis ve ölüm halinde yapılan îmânın geçersizliğini açıklamaktadır.

İmam Mâtürîdî, yeîs halinde ve azap geldikten sonra yapılan îmânın geçersiz olduğuna şu âyeti delil getirir: *"Onlar ancak kendilerine meleklerin gelmesini veya Rabb'inin gelmesini yahut Rabb'inin bazı âyetlerinin (delil) gelmesini bekliyorlar. Allah'ın bazı âyetleri geldiği gün önceden inanmamış veya îmânında bir hayır kazanmamış olan kimseye artık îmân bir yarar sağlamaz"*[103] Mâtürîdî; bu îmânın fayda vermemesini, böyle bir îmânın azaptan kurtulmak için yapılmasına, hakikatte ihtiyarî bir îmânın olmaması ve ümitsizliğe düşüldüğünden dolayı îmân edilmesi gibi sebeplere bağlar. Mâtürîdî, korkudan dolayı yapılan îmânın helakten kurtulmak için îmân eden Firavun'un îmânına benzediğini ve bunun geçersiz

---

98 Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 78, 79, 89

99 Cürcânî, *a.g.e.*, II, 456; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 153; İmâm-ı Rabbânî, *Mektubât*, I, 406; Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Mücedditler*, İstanbul 1977, s. 214.

100 Nesefî, *a.g.e.*, II, 25-6.

101 el-Bakara 2/2

102 el-Enâm 6/158; el-Mü'min, 40/ 85

103 el-En'âm 6/158.

olduğunu belirtir. Mâtürîdî böyle bir îmânın geçersiz olmasına bir başka sebep olarak da azabın geldiği vakitte şâhidi gâip üzerine istidlâl ederek ilim ve marifetten bir söz söylemeye muktedir olunmamasını, söylediği sözün kalbî bir bilgiden değil de sadece dilden olmasını gösterir.[104]

Mâtürîdî, "Azâbı defetmek için veya ızdırâr (zorluk) halinde yapılan hiçbir îmân kabul edilmez"[105] diyerek îmânın geçerliliği için azap gelmeden, zorda kalmadan ve ölüm alâmetleri ortaya çıkmadan, kişinin kendi ihtiyarı ile gaybî konulara inanmasının gerekliliğini ifade eder.

Îmânın oluşması açısından îmân ile bilginin arasında sıkı bir münasebetin olduğu görülür. Zira bir kişinin bildiği hususları tasdik etmesi asıl olduğu gibi, îmân sahibinin tasdiki de, kendisine ulaşan bilginin sağlamlığını ve haber vericinin doğruluğunu kendi iradesiyle kabul etmesidir. Bu itibarla kişinin hakkında bilgi sahibi olmadığı bir hususa îmân etmesi sıhhatli bir tasdik olmaz: "*Ey Muhammed, bil ki Allah'tan başka ilâh yoktur*"[106] âyeti de bunu beyan etmektedir. Burada Allah'tan başka bir ilâhın olmadığının bilinmesi önce zikredilmektedir.

İmanda bilgi önemli olmakla birlikte sadece bilgi îmân için yeterli değildir. Çünkü bir kişinin bazı bilgileri kendi iradesinin ve ihtiyarının dışında elde etmesi mümkündür. Meselâ dışarıda yağmur altında kalan kimse yağmurun yağdığı bilgisine zorunlu olarak sahip olur. Taftâzânî, bilginin bir çalışma ve bir gayret olmadan kazanılabileceğinden hareketle îmânda ihtiyarî tasdike itibar edileceğini belirterek[107] îmânın oluşması ve geçerlilik kazanması için kişinin tercihini kullanmasını ve bu konuda bir gayretinin bulunmasını zorunlu görmektedir.

---

[104] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, Hacı Selimağa Ktp. Nr: 40, 239a vr.

[105] Mâtürîdî, *a.g.e.*, v.117b.

[106] Muhammed 47/19.

[107] Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 184.

Ehl-i sünnet kelâmcıları, îmânın oluşmasında bilginin önemini ifade etmekle birlikte mücerret bilmeyi îmân kabul etmemişlerdir.[108] Ehl-i kitabın, Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu bilmelerine rağmen bu gerçeği gizlediklerini ve kabul etmediklerini belirten âyetler,[109] sadece bilginin îmân için yeterli olmayacağına delâlet etmektedir. Dolayısıyla kişinin imâna ulaşması için ilim bir sebep olmakla birlikte, kendi iradesini kullanarak bilginin ve haber verenin doğruluğunu kabul ettiği takdirde ve kalbini bu bilginin doğruluğuna bağladığı zaman îmân gerçekleşmiş olmaktadır.

"Allah'ın birliğini ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul" etmek şeklinde, îmânda iki önemli esas vardır. Bir kişi Allah'a îmânla beraber Hz. Muhammed'in peygamberliğini de kabul edince îmânın diğer esaslarını da topluca kabul etmiş demektir. Zira îmânın sahih olması için bir kimsenin Hz. Peygamber'i tekzip etmemesi, yani onu yalancı duruma düşürmemesi gerekir. Peygamberi tekzip ile îmânın bir arada olmayacağını daha önce belirtmiştik.

Ehl-i sünnet âlimleri tevâtür yoluyla sabit olan konuları, îmân esaslarından kabul etmiş, dolayısıyla meşhur ve âhad haberlerle sabit olan hükümleri itikâdî bir konu olarak görmemiştir. Bu itibarla Kur'an-ı Kerim'de ve mütevâtir hadislerde zikredilen esaslara inanılması zarûrîdir. Bu şekilde ifade edilen konuların bir kısmı "âmentü"de açıklanan esaslardır ki bunlara inanmak şarttır.

"Âmentü"de belirtilen îmân esaslarından Allah'a, Meleklerine, Kitaplarına, Peygamberlerine ve Âhiret gününe îmân Kur'an-ı Kerîm'in birçok âyetinde beraberce zikredilmiştir.[110] Birçok âyette[111] her şeyin kaderle ve Allah Teâlâ'nın takdiriyle olduğu

---

108 Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 380; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 374; Nesefî, *a.g.e.*, II, 308.

109 el-Bakara 2/ 146, el-En'am 6/20.

110 el-Bakara 2/177, 285; en-Nisâ 4/136.

111 el-Hicr 15/21; el-Furkân 25/2; el-Kamer 54/49; el-Hadîd 57/22; el-Mürselât 77/21, 22,23.

ifade edilmenin yanında sahih hadislerde de "kadere îmân" diğer inanç esaslarıyla beraber belirtilmiştir.[112] Bu itibarla Ehl-i sünnet, îmânın altı şartında icmâ ederek kelâmla alakalı kitaplarında bu konulara geniş yer ayırmışlardır.[113]

Zarûrât-ı diniyye, îmânın altı şartından ibaret değildir. Bunlara ilave olarak Hz. Muhammed'den (s.a.v.) tevâtüren sabit olan konular ile namaz, zekât oruç, hac ve zekatın farziyyeti; içki ve kumarın haramlığı gibi hususları kabul etmek, yani haram olanları haram, helal olanları helal görmek, İslâmî konuları hakîr görmemek ve alay konusu etmemek en başta gelen hususlardır. Peygamberimizden tevâtüren naklolunan haberler zarûrât-ı diniyyeden olup bunları kabul etmemek veya bir başka şekilde Hz. Peygamber'i tekzip etmek kişiyi îmân dairesinden çıkarır. Bu konular şüphe kabul etmeyen, kesin şekilde inanılması gereken hususlardır.[114] Bu itibarla Hz. Muhammed'in Allah Teâlâ tarafından getirdiği kesin olarak bilinen ve tevâtür yoluyla nakil olunan bütün esaslara îmân etmek zarûrât-ı diniyyeden olmakta ve peygamberi tasdik, îmânın aslî bir rüknü olduğundan onu sadece bir hususta tekzip îmândan çıkmaya yeterlidir.

---

[112] Buhârî, "Îmân"36; Müslim, "Îmân"1; Ebû Dâvûd, "Sünnet"1; İbn Mace, "Mukaddime"9; Tirmizî, "Îmân"4, "Kader"10; Nesâî, "Îmân"6.

[113] İmâm-ı A'zam, Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992, s. 70; *el-Fıkhu'l-ebsat*, nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992, s. 45; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.304 vd; Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, Beyrut 1994, s.151 vd; Bakıllânî, *et-Temhîd*, s. 367 vd; en-Nesefî, *a.g.e.*, II, 715; Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 249.

[114] Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 78,89; Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 249; Şa'rânî, Abdulvahhâb b. Ahmed, *el-Yevâkît ve'l-cevâhîr*, Kahire, 1959, II, 123; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 190; *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 228-9; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber*, 225-30; İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, III, 22; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul ts. s. 102; Ahmed Saim Kılavuz, *İmân-Küfür Sınırı*, İstanbul 1999, s. 66-7; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 103.

İmanda bilgiden sonra bir kabullenme, kalbi onun doğruluğuna bağlama, yani itikat ve teslimiyet esastır.[115] Gerçek îmâna ulaşmak için bilgi ve düşünme gerekmektedir.[116] Nitekim Hz. Allah, âyetlerde kişiyi îmâna götürecek bilgiyi elde etmek için bu âlemde yaratılanlara ve aralarındaki düzene bakmasını emretmektedir.[117] Bir insan yerde ve gökte Allah'ın yarattıklarına baktığı, âlemdeki nizam ve intizamı tefekkür ettiğinde, kendisini îmâna ulaştıracak yola girebilir.

Söz konusu yol, kişinin îmân edilecek konuya ilgi duyması ile başlar, kendisinde oluşan merakla onu tanımaya çalışır ve ilginin artmasıyla beraber bir kararsızlık ortamında, yani şüpheli bir arayış içersinde olur. Bu şüpheli arayış kişiyi îmâna götürebileceği için gerçek îmândan önceki bir merhale kabul edilmiştir. İmanın hakikatine ulaşmak için birtakım tereddütlerle bazı îmânî konuları anlamaya çalışması esnasında kişi, zaman zaman içinden geçen şeylerin açıklanmasının büyük günah bile olacağını düşünür. Metodik şüphe de denilebilen söz konusu durum hakikî imâna ulaşmakta bir merhale olarak görülmekte ve Resûlullah (s.a.v.) bunun "îmânın tâ kendisi" olduğunu ifade etmektedir.

Şüphe kişiyi hakikate ulaştırmada itici bir güç olmakla birlikte zihnin devamlı şüphe içersinde olması insanı huzursuz edeceğinden şüpheden bir an önce kurtulup daha ileriye, yani karar ve hüküm aşamasına ulaşılması gerekir. İşte şüpheden kurtulmaya başladığı andan itibaren zan oluşur ve kesin olmayan muhtemel hükümlerin ağırlık kazandığı aşamaya geçilir. Ancak "zan" Kur'ân'da belirtildiği şekilde[118] bir îmân için yeterli gelmez. Bu itibarla zan, inanca ulaşmakta bir hazırlık olmakta ve başka şekilde anlamaya da muhtemel bazı hükümlere inanmaya bir basamak teşkil etmektedir.

---

115 Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd,* V, 185.
116 Muhammed, 47/19;Yûnus,10/101
117 Yûnus 10/ 101.
118 Yûnus 10/36.

Muhtemel iki hükümden kesin olarak birini tercih etmek de inancı oluşturmaktadır. İnançta artık kişi, ilgi ile başlayan şüphe ve zan merhalelerinden geçerek inanca, yani bir itikada ulaşır.[119] Bu noktada kişi bir şeyin kesin olarak doğruluğuna inanır, onu kabullenir ve teslim olur. İşte bu merhalelerden geçilerek daha sağlam bir imâna ulaşılır.

Bütün bunlarla beraber, hakiki imâna ulaşan herkesin bu merhalelerden geçmesi şart olmadığı gibi, bazı insanlar bu merhaleleri çok hızlı bir şekilde geçebilir veya yolda kalıp imâna ulaşmayabilir. Bir diğer ifade ile her insan zihninin bu yolda mesafe alıp, bir sıçrama yapıp imâna ulaşması mümkün olmayabilir. Bu noktada kişi Allah Teâlâ'nın yardımına ve ihsanına muhtaçtır.[120] *"Allah'ın izni olmadan hiç kimse inanamaz"*[121], *"onları uyarsan da uyarmasan da birdir"*[122], *"onların kalpleri mühürlenmiştir"*[123] gibi âyetler buna işaret etmektedir. Îmân Allah'ın takdiriyle olmakla birlikte; Hz. Allah'ın bir kişiyi yapamayacağı bir işle mükellef tutması veya onları icbar etmesi de söz konusu değildir. Kulun istek ve iradesini o yöne çevirmesi ve imâna götürecek hususları yerine getirmesi, Hz. Allah'ın hidayeti yaratmasına vesile olacaktır.

Bir insan, îmâna yukarıda bahsettiğimiz yolları geçerek, yani nazar ve istidlal yolu ile ulaşabileceği gibi böyle bir merhaleden geçmeden bir mûcizeyi seyretmenin neticesinde kalbinde âni bir doğuşla îmân nuruna kavuşabilir veya mücerret Cenâb-ı Hakk'ın yardımıyla da îmâna ulaşabilir.

Asr-ı Saâdette, nazar ve istidlalde bulunmadan bir ârabî Peygamber Efendimizin huzuruna gelip şehâdet kelimesini söylediği zaman Resûlullah'ın (s.a.v.) buna mümin muamelesi

---

[119] Hanefi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul 1992, s. 38-48.

[120] Necati Öner, *Stres ve Dinî İnanç*, Ankara 1989, s. 48.

[121] Yûnus 10/100.

[122] el-Bakara 2/6.

[123] el-Bakara 2/7

yaptığı görülmektedir. İnkâr edici olarak huzura geldiği halde, Hz. Peygamber'in yüz ifadelerinden onun yalan söylemeyeceğini anlayıp îmân eden insanların nazar ve istidlal ile uğraşmadıkları malumdur. Gazzâlî buna benzer durumlarda, kişi nazar ve istidlal ile uğraşmadan bir anda îmân nurunun kalpte parlamasıyla hidâyete erebileceğini söylemekte ve bu nurun Hz. Peygamber'in sohbetinde bulunmakla, Kur'an okumakla, kalbi tasfiye etmekle arttığını belirtmektedir.[124] Bu itibarla Ehl-i sünnet âlimleri bir araştırma ve incelemeye dayanmadan başkalarını taklitle oluşan îmânı da geçerli kabul etmiştir.

Bir başkasının sözünü herhangi bir delil aramadan taklit ederek *kelime-i tevhîdi* kabul eden kimsenin îmânının geçerliliği konusunda kelamcılar geniş izahlar yapmışlardır. Pezdevî (493/1099), delil ile Mekke'ye gidenle bir başkasını takip ve taklit ederek Mekke'ye varan insanın da neticede maksadına ulaştığını belirterek hidayet yolunda taklidin geçerliliğini ifade etmekte ve mukallidin îmânının sahih olduğunda ümmetin icmâ ettiğini söylemektedir.[125]

İmam Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhid*'in başında itikâdî konularda taklidin batıl olduğunu, insanların körü körüne bir taklitle kendi dediklerini doğru, başkalarının dediklerini yanlış kabul ettiklerini ve bunun da delile değil, önceden birisini taklide dayandığını belirtmektedir. Mâtürîdî yanlış taklidin, sahibi için özür teşkil etmeyeceğini, dolayısıyla dinî konularda bir burhana ve doğru kendisiyle bilinen aklî hüccete itimat edilmesi gerektiğini söylemektedir.[126]

Mâtürîdî'nin bu açıklamalarından itikâdî konularda taklidin değil de hüccet ve burhanın geçerli olduğu, yani delile dayalı bilgilerin ve aklî faaliyetin lüzumu anlaşılmakta ise de bir başkasının sözünü doğru kabul ederek inanan kimsenin îmânının geçersiz olduğuna dair kesin bir hüküm vermek kolay olmamaktadır.

---

[124] Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 93.
[125] Pezdevî, *Usûlü'd-din*, s. 153.
[126] Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 3

Ebu'l-Muin en-Nesefî (508/1115), yeis halinde îmânda olduğu gibi taklidî îmânı geçersiz kılacak bir durumun olmadığını belirtmekte ve buradan hareketle Mâtürîdî'nin, mukallidin îmânını faydalı kabul ettiğinin anlaşılabileceğini söylemektedir.[127] Taftazânî de mukallidin îmânının geçersiz olması konusunda yukarda belirttiğimiz En'âm sûresi, 58. âyetin delil gösterilemeyeceğini ve Mâtürîdî ile beraber muhakkik âlimlere göre burada geçersiz olanın îmân-ı yeis olduğunu açıklar.[128]

Nesefî, îmân edenin nâil olacağı mükâfatları beyan eden âyetlerde îmânın hakikî veya taklidî şeklinde kayıtlanmadığını ve mutlak olarak beyan edildiğini, aksine bir delil de olmadığına göre mukallidin îmânının fayda sağlayacak ve mükâfat verilecek îmân olduğunu ifade etmektedir. Nesefî delilsiz olarak îmân eden mukallide mümin ve müslüman hükmünün verilmesinin lazım olduğunu söyleyerek bir kişinin nazar ve istidlâli terk etmesinden dolayı günahkâr olacağını, ancak sonunda cennete gideceğini belirtmektedir.[129]

Mâtürîdî ve Eş'arî'nin mukallidin îmânının geçerliliği konusunda açık bir ifadede bulunmamaları; müminlerin araştırma ve düşünceden sonra hakiki ve kâmil imâna ulaşmaları için gayret etmelerini sağlamaktan kaynaklanmış olabilir. Bu akâid imamlarının ekolüne mensup sonraki Sünnî kelâmcılar, ise îmân kelimesinin sözlük mânasından hareket etmişler ve naslarda yer alan delillere ve devr-i saâdetteki uygulamalara da bakarak mukallidin îmânının sahih olduğunda ittifak etmişlerdir.[130] Sonraki âlimler, taklitle de olsa mümin olduğunu açıklayan bir kimsenin îmânının geçerliliğini

---

[127] Nesefî, A.y.

[128] Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 219.

[129] Nesefî, *a.g.e.*, I, 27-8.

[130] Pezdevî, *a.g.e.*, s. 152; Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 89; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 189-90; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 216-9; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Emâli*, s. 28; Kemaleddin İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, İstanbul 1979 s. 300.

açıkça belirterek böyle bir kimsenin küfre nispetini son derece sakıncalı bulmuşlardır.

Gazzâlî, îmânda nazar ve istidlâli zorunlu gören kelâmcıları şiddetle tenkit etmekte, Resûlullah (s.a.v.) ve sahâbe devrinde insanların bu delillerle uğraşmadıklarını söyleyerek, onların Peygamber Efendimizi tasdik ederek müslüman olduklarına dikkat çekmekte ve imânda delilleri öğrenmeyi ve kelâmî metotla meşgul olmayı şart koşan kelâmcıları aşırılıkla itham etmektedir. Gazzâlî, bu kelâmcıların Allah'ın kullarına olan geniş rahmetini dar gösterdiğine işaret etmekte ve nazar ve istidlâl yoluyla îmâna ulaşılabileceğini, ancak îmân için bu yolun şart olmadığını hatta her zaman nazar ve istidlâlin kişiyi îmâna götürmeyeceğini, bazen bu yolda yapılan tartışmaların muhatabın inatlaşmasına ve küfürde devamına sebep olabileceğine dikkat çekmektedir.[131]

Mukallidin îmânını sahih gören kelâmcılar îmânla ilgili âyetlerin mutlak olmasının yanında Resûlullah (s.a.v.) ve sahâbelerin uygulamalarına bakmışlardır.[132] Söz konusu devirlerde insanların îmân esaslarını şüphesiz kabul etmelerine bakılmış bu îmânlarının nazar ve istidlâl ile olup olmadığı dikkate alınmamıştır. Nazar ve istidlâlin maksadı kişiyi hidayete götürmek olduğuna göre tasdike ulaşan bir kişinin diğer sebeplere tevessül etmesine gerek kalmayacağı açıktır.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan anlaşılıyor ki, ulemânın büyük çoğunluğuna göre Hz. Peygamber'in Allah tarafından getirdiği esasları bir delil aramadan kesin olarak tasdik eden, yani başkasının sözünü kabul edip onu taklit eden kimse îmân etmiş olur. Bu takdirde Hz. Allah'ın varlığı ve birliği ile Hz. Muhammed'in peygamberliğini başkasından duyan ve bunu

---

131 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 93.

132 Gazzâlî, *el-İktisad*, s. 189-90; Nesefî, *a.g.e.*, I, 34-5; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 222; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber*, s. 217.

araştırıp düşünmeden kesin olarak doğrulayan kimseye mümin hükmü verilmiştir.

Bazı kelâmcıların taklidi kötülemeleri ve imânda nazar ve istidlâlin önemli olduğundan bahsetmeleri; îmânın sıhhati için değil de kemâli için lazım olduğu şeklinde tevil edilmiş ve bunlar terk edilirse müslümanın günahkâr olacağı belirtilmiştir. Bu itibarla müslüman, taklidî îmânla yetinmeyerek, îmânını delillere dayandırıp îmânda "yakîn" mertebesine ulaşmak için gayret etmesi görülmüştür. Kanaatimizce "taklidî îmânın" geçerliliği konusunda menfi tavır takınan âlimler, mukallidin kalbinde tam mânasıyla îmânın gerçekleştiği konusunda tereddüt etmişler ve inanılması gereken esasların kabullenilmesi ve benimsenmesi, kısaca tasdikin oluşması için belirli bir gayret ve fikrî faaliyet aramışlardır.

Modernizmin etkisinde gelişen düşünce, îmân kelimesini daha çok İslâmî kaynaklarda yer alan mânanın dışında kullanarak ıstılah mânasını tahrif etmiş ve imâna her hangi bir kutsiyet atfetmemiştir. Jön Türkler, özellikle de Abdullah Cevdet üzerinde büyük etkisi görülen Le Bon, toplumları etkilemek isteyen insanların kendileri bir itikat vücuda getirmeden onları coşturamadıklarına dikkat çeker. O, toplumu büyüleyip nüfuz altına almak için "insanı hülyasının mutlak esiri yapan ve îmân tesmiye olunan o müthiş kudreti meydana getirebilirler" diyerek îmânın oluşmasını ve gücünü tamamen beşerî faktörlere isnat eder. Le Bon devamla söyle der:

> "Îmân yaratmak, gerek dinî, gerek siyâsî, gerek ictimaî îmânı halk etmek, gerek büyük bir işe, gerek bir şahsa gerek bir fikre îmân yaratmak... Büyük önderlerin rolü bilhassa işte budur. Daima îmân, insanın eli altında bulunan kuvvetlerin en muazzamlarından biri olmuştur..."[133]

Le Bon'un bu ifadeleri, onun îmânı dinî bir esas olmaktan öte ve mukaddes hislerin dışında başka esaslara nispet ederek,

---

[133] Gustave Le Bon, *İlm-i ruh-i ictimâî*, s.165.

îmâna sadece sosyal ve psikolojik bir mâhiyet kazandırmaya çalıştığını göstermektedir. Jön Türkler arasında daha önce de dikkat çektiğimiz gibi din ve îmân gibi ilâhî esasa dayalı ıstılahları mânalarının bozulup insanî düşünce ve değerler için kullanılması oldukça yaygın hale gelmiştir.

Osmanlı'nın aydın olarak ifade edilen kesiminin modernleşme düşüncesi ile yüz yüze gelmesinden sonra düşünce ve inanç temelinde görülen değişiklik, îmân-amel ilişkisinde de ortaya çıkmış, özellikle Batı'lı hayat tarzı ile iç içe olan kesimlerde ibadetlere karşı bir isteksizlik, dinin yasaklarına karşı bir umursamazlık meydana gelmişti. Bu yaklaşım sonraları daha da güçlenerek müslümanların ibadetleri ve yaşam tarzlarıyla alay edilecek dereceye kadar ilerlemişti. Ahmed Rıza'nın, kardeşi Fâhire Hanım'a 1885 yılında Paris'ten yazdığı mektupta yer alan şu ifadeler bu yaklaşımı gösteriyordu:

> "... O çocukluklardan vaz geç, namaz kılacağım diye ayaklarını üşütme, namazına, orucuna itiraz olsun diye ara sıra yazdığım şeyler biliyorum ki gücüne gidiyor, seni hiddetlendiriyor... Ah Fâhireciğim, seni anlamayarak okuduğun Kur'ân'dan, dünyadan ve ne olduğunu bilmeyerek inandığın cennetten, hâsılı itikadında ne kadar mukaddes şey varsa hepsinden ziyade severim..."[134]

Ahmet Rıza'nın îmân-amel ilişkisi konusundaki bu ifadelerine bakıldığında onun, İslâm'ın itikad esaslarına gayr-i ciddi bir yaklaşım sergilendiği ve namaz kılmayı emreden âyetlerin yanı sıra, Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından "dinin direği olarak" ifade edilen namazın hafife alınarak ibadetlerin önemsiz ve mânasız bir hale getirilmeye çalışıldığı görülmektedir.

Jön Türkler'in, özellikle amel konusunda otaya koydukları "sulandırılmış din anlayışı" eskiden beri Bektaşiler arasında yaygın

---

[134] Hanioğlu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük* s. 48, dipnot: 154.

olduğundan, Sünnî itikada sahip müslümanlara nispetle Bektaşilerin desteğini almaları daha kolay olmuştu. Bu konuya Ernest Edmondson Ramsour şu ifadelerle dikkat çeker:

> "Genç Türk hareketinin doğuşundan sonra kendisini destekleyen gizli ya da yarı gizli teşkilatların sadece masonlardan ibaret olmadığı ve bazı tarikatların da kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bunlar arasında en büyük ve etkili olanı Bektaşilerdi... Felsefe ve itikat bakımından Bektaşi tarikatı tamamen liberaldir. Bu bakımdan Ortodoks Sünni ve Ortodoks Şia'ya benzemektedir. Bu esaslarını çeşitli kaynaklardan alır ve inanç bakımından Bektaşiler "En berbat hurafelerden... Mutlak mânada materyalist dinsizliğe kadar" geniş bir yelpaze oluştururlar."[135]

Jön Türkler, Melâmî ve Mevlevî gibi özellikle İslâm'ın emirleri ve yasakları konusunda gerekli hassasiyeti göstermeyen tarikat mensupları tarafından da desteklenmiş olmakla birlikte[136] Bektaşilerin dinî esaslar karşısındaki serbest hareketleri ve çeşitli inançlara sahip insanları bünyelerinde barındırmaları, Jön Türk hareketi açısından bir fırsat olarak kullanılmıştı. Sonraki dönemlerde basında çıkan yazılarda, Bektaşilerin bazı düşünce ve yaşayışlarıyla Jön Türk hareketinin düşüncelerinin kesişen taraflarının Cumhuriyet hükümetleri tarafından gerçekleştirildiğine işaret edilmişti. Kendisi de bir Bektaşi olan Ziyâ Bey 26 Ocak-8 Mart 1931 tarihlerinde *Yeni Gün* gazetesinde çıkan yazıların sonuç bölümünde özetle şu ifadelere yer verişmişti:

> "Bektaşiliğin gerçekleştirme savaşı verdiği reformların tamamının Cumhuriyet hükümetleri tarafından yerine getirilmiş olmalarından dolayı, cemiyetin faaliyetlerine son vermesi gerektiği ileri sürümüştü. Bu reformların arasında, Halifeliğin kaldırılması,

---

[135] Ernest, *Genç Türkler ve İttihat Terakki*, s. 123.

[136] Hanioğlu, *a.g.e.*, s. 119.

kadınların serbestliği ve dini esasların sulandırılması gibi konular bulunuyordu."[137]

Jön Türklerin öncülüğünde insanları ibadetlerden soğutma gayretlerinin bazı müslümanlar üzerinde etkili olmaya başladığı görüldükten sonra kelâmcılar, îmân-amel ilişkisi temelinde, ibadetlerin önemi üzerinde daha fazla durmaya başlamışlardır.[138] Bu noktada İslâm'ın temel kaynaklarında îmân-amel ilişkisinin nasıl yer aldığına bir göz atmanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

Kelâm ilminde ortaya konulan hükümler açısından îmânın gerçekleşmesinden sonra amelin, yani ibadetlerin önemli bir yerinin olduğu anlaşılır. İmandan sonra yapılan ibadetler îmânın nurunun ve gücünün artmasına sebep teşkil edeceği gibi, delile dayanmayan ve ibadetle beslenmeyen, sadece bir tasdikten ibaret olan îmânın ise, küçük bir tehlike ile kaybolması mümkündür.

İslâm ulemâsının ekserisi amelleri kâmil bir îmânın alâmeti olarak görmüşlerdir. Söz konusu âlimler, âyetlerde belirtilen "*bilerek bir müslümanı öldüren*" veya "*Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyen*" kimselerin küfre nispet edilmesini tevil ederek; bu nevi günahların "haramların helal kabul edilerek" işlenmesi durumunda, tekfirin söz konusu olacağını söylemişlerdir. Kelâm literatüründe "*istihlâl*" (*Allah'ın haram kıldığı bir şeyin helal olduğuna inanma*) terimi ile ifade edilen bu durumda, yapılan işin amel boyutundan daha çok inanç tarafı ön plana çıkmakta ve kalpteki tasdike zıt, onu ortadan kaldıran bir inanç değişikliği görülerek küfür sayılmaktadır.[139]

Ameli îmâna dâhil eden bir kısım selef âlimleri: "*Müminler ancak, Allah ve Resûlüne îmân eden, ondan sonra asla şüpheye*

---

[137] Ernest, *a.g.e.*, s.125.

[138] Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 140.

[139] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 348; el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtü'l-Kulûb*, Beyrut 1997, II, 209; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 458, Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 203; *Şerhu'l-Akâid*, s. 142-4; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber*, s. 226.

düşmeyen, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla savaşanlardır. İşte onlar sâdıklar (doğrular) *dır"*[140] âyetini ve buna benzer âyetleri[141] esas alarak îmân esaslarına ilaveten bazı amellerin işlenmesini de îmândan saymışlardır. İmâm Şâfiî, Mâlik, İbn Hanbel gibi selef âlimleri ameli îmândan bir parça kabul edenler arasındadır.[142]

Kur'ân-ı Kerîm'e baktığımızda birçok âyette îmân ve günahın beraber zikredildiğini görürüz. Şayet günahları bir kişiyi îmândan çıkarsaydı, onlara mümin olarak hitap edilmemesi gerekirdi. Bir misal olması açısından *"Eğer müminlerden iki tâife biribirleriyle savaşırsa..."*[143] âyetinde birbirlerini öldürmek gibi büyük bir günahın işlendiği savaşta bulunanlar *"müminler"* diye ifade edilmektedir.

"Ey îmân edenler size oruç farz kılındı"[144] âyetinde olduğu gibi birçok âyette[145] önce îmân zikredilmekte, daha sonra emir ve yasaklar belirtilmektedir. Yani farzlar işlenmeden önce insanlar *"îmân"* ile vasıflanmaktadır.

İmâm Mâtürîdî, şahitlikle alakalı âyetlerde Hz. Allah'ın *"iki âdil müslüman"* şeklinde müminleri adâlet ile kayıtlamasını, âdil olmadan müslüman olunabileceğine delil getirmiştir. Mâtürîdî, günah olan bir amelinden dolayı adaletini kaybedenin îmânını kaybetmediğine işaret ederek, müminin adaletli ve âdil olmayan şeklinde iki kısma ayrılabileceğini, değilse Hz. Allah'ın "müminlerden iki kimse" demesinin yeterli olacağını ifade etmiştir.[146]

İmâm-ı A'zam, "amel îmândan, îmân da amelden farklı şeylerdir. Bir müminden çoğu zaman amelin kalkması bunun delilidir. Halbuki o kimseden "îmân kalktı" diye söylenemez.

---

[140] el-Hucurât 49/15.

[141] Âl-i İmrân 3/97; en-Nisâ 4/65, 93.

[142] Nesefî, *Tebsıra*, II, 798; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 180.

[143] el-Hucurât 49/9.

[144] el-Bakara 2/183.

[145] el-Bakara 2/277; Âl-i İmrân 3/57; en-Nisâ 4/57, 173; el-Mâide 5/9.

[146] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 354-5.

Aynı şekilde fakire zekât farz değil denilebilir. Fakat îmân farz değildir denilemez"[147] Bu itibarla bir müslümandan bazı amelleri yerine getirmek mecburiyeti sakıt olabilmekte veya bazı farzlardan mükellefiyeti kalkabilmektedir. Halbuki herkes her zaman îmânla mükellef olup îmânın düşmesi söz konusu değildir.

Ulemâ, *"kim zerre kadar hayır işlerse bunun karşılığını görecek, kim de zerre miktarı şer (kötülük-günah) yapar ise onun karşılığını görecektir"*[148] âyetini delil getirerek en hayırlı bir iş olan îmânın mükâfatını görmek üzere müminin sonunda cennete gideceğini belirttir. Bu itibarla bir müminin günahlarının karşılığı, azaba müstahak olması ve amellerinin sevabı nispetinde cennet nimetlerinden faydalanması naslarda ifadesini bulan önemli bir esastır.

Bununla birlikte amelsiz bir îmânın kişiyi ölümünden sonra doğrudan cennete götürmede yeterli olmadığı âyetlerde beyan edilerek, îmândan sonra bir takım amellerin yerine getirilmesi Cenâb-ı Hak tarafından istenmiştir.

Bir âyette *"Sizi huzurumuza yaklaştıracak olan mallarınız ve evlatlarınız değildir. Ancak îmân edip sâlih amel işleyenlere gelince, işte onların amellerine karşı kendilerine kat kat mükâfat vardır. Onlar cennetin köşklerinde emniyet içindedirler"*[149] buyrularak Allah'a yaklaşmak ve cennetin köşklerine nail olmak için îmândan sonra amel-i sâlih işlenmesi istenmiştir.

Âyetlerde, korkusuz ve üzüntüsüz bir hayat, cennet nimetlerinden ebedî olarak istifade imkânının, îmân ile beraber sâlih amel işleyenlere verileceği bildirilmiştir. Âyetlerde vaat edilen cennet ve nimetler; îmân ile iktifa etmeyip, îmândan sonra Allah'ın rızasını kazanacak şekilde hareket edenler içindir. Nitekim İmâm Mâtürîdî, îmân edip sâlih amel işleyenlere müjdelenen nimetleri

---

[147] İmâm-ı A'zam, *el-Vasıyye*, s. 87.

[148] el-Zilzâl 99/7, 8.

[149] Sebe' 34/37

belirten âyetin, amelin îmândan ayrı olduğuna delâlet ettiğini ancak amel-i sâlih işlemeyenlerin bu müjdeye nail olamayacaklarına da delil olduğunu belirtmiştir.[150]

Bir hadiste: *"Cennet ehli cennete, cehennem ehli cehenneme girerler. Sonra Hz. Allah: "Kalbinde hardal tanesi kadar îmânı olanı cehennemden çıkarın" buyurur. Daha sonra onlar cehennemden çıkarlar"*[151] buyrulmuştur.

Bu hadis-i şeriften, îmân sahiplerinden bir kısmının cehenneme gidecekleri ancak cehennemde ebedî kalmayacakları anlaşılmaktadır.[152]

Ehl-i sünnet ulemâsı; îmânın teşekkülü konusuna sistematik bir şekilde yaklaşıp, sâde ve net olarak îmânın mahiyetini ortaya koymuşlardır. Ehli-sünnet'in bu tavrının meselenin doğru olarak ortaya konmasından başka, günahlarından dolayı ümitsizliğe kapılıp kendilerini daha çok kötülüğe sevk edecek insanları engellemede de büyük tesirinin görüldüğü söylenebilir.[153]

Ehl-i sünnet ulemâsı îmânla amel arasında bir ayrım yaparken hiçbir zaman amelleri önemsiz veya ikinci planda kalan hususlar olarak görmemişlerdir. Hatta bir takım amellerin; *istihlâl, istihzâ* ve *istihfâf* gibi sebeplerle kişiyi küfre götüreceğinden hareketle bu konuda çok dikkatli hareket etmişlerdir.[154]

---

150 Mâturîdî, *Te'vîlât*, I, 74.

151 Buhârî, "'Îmân", 15; Müslim, "Îmân"81.

152 er-Râzî, Fahreddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut ts. XX, 154; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire 1959, X, 2; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Kahire 1980, I II, 212; el-Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Kâhire, 1972, I, 192.

153 Hasan Gümüşoğlu, "Îmânın Artması-Eksilmesi Meselesi ve Amel ile İlişkisi", *Diyanet İlmi Dergi*, Sy. 2, Ankara 2008, s.142.

154 Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 228-9; *Şerhu'l-Akâid*, s. 190; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber*, s. 226; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 100; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 107; Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, s. 47.

Bir müslümanın inancıyla amelinin uyum içerisinde olması kuvvetli bir imâna sahip olduğunun alâmetidir. İman esasları, bir ağacın aslını ve gövdesini oluştururken ameller o ağacın yapraklarını ve meyvesini teşkil etmektedir. Meyve ve yaprakların oluşması için gövdeye ihtiyaç bulunduğu gibi yaprakları ve meyvesi olmayan bir ağacın kayda değer bir faydası söz konusu değildir. Ayrıca yaprakları olmayan bir ağacın hayatını devam ettirmesi çok zor olduğu gibi, kurumaya başlayan bir ağacın ilk alâmeti onun yapraklarının sararıp solması ve dökülmesidir.

Modernleşme sürecinde müslümanların aşırı dünyevîleşmelerinin neticesinde karşı karşıya kaldıkları en önemli problemlerden birisi amelî konudaki eksikleri oluştur. İnandıkları esasları hayata geçirmekte gerekli başarıyı gösteremeyen müslümanlar zamanla îmânlarını koruma konusunda büyük zorluklarla karşı karşıya kalmışlardır. Bu itibarla modernist düşünce çerçevesinde dinin sadece inanç boyutlu vicdanî bir mesele olarak görülüp amel yönünün gözardı edilmesinin dünyevî ve uhrevî birçok sonuçları olaçaktır.

Kelâmcılar, dinin önemli esaslarından olan ibadetlere karşı yapılan tenkitleri ve müslümanlarda İslâm'ın emri olan amelleri yerine getirmeye karşı şüpheler oluşturma çalışmalarını karşılıksız bırakmamışlardır. Söz konusu âlimler her türlü günahı mubah gören "ibâhiyye" anlayışının yaygınlık kazanmasına set çekmişlerdir.[155] Kelâmcılar bu dönemde amellerin önemini açıklarken bir ameli emreden veya yasaklayan nasların yerine daha çok dinî hükümlerin hikmetine, ibadetlerin fer ve toplum açısından kazandırdığı manevî faydalara dikkat çekme metodunu takip etmişlerdir. Dinin yasak kıldığı amellerin, yani günah olan fiillerin yapılmasının ise uhrevî cezalarından çok, fert ve toplum hayatındaki zararlarına işaret edilmiştir.

---

155 Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 141.

II.

İslâmî Esasları Yeniden Yorumlama Düşüncesi

Haçlı seferlerinden itibaren Batı dünyasının İslâm âlemine düşmanca bakışı ve Hıristiyan devletlerin çeşitli ittifaklar yaparak müslümanları yok etme veya mağlup etme politikaları özelikle Sanayi devriminden sonra değişikliğe uğramıştı. Müslümanlarla cephelerde mücadeleyi yetersiz bulan ama gün geçtikçe de İslâm coğrafyasının yer altı ve yer üstü kaynaklarını sömürüme yarışını giren Batılı devletler, İslâm dünyasına karşı verdikleri askerî mücadeleye sivil bir hareket olan bilimsel ve kültürel mücadeleyi de ilave etmişlerdi. Napolyon'un Mısır'ı işgalinden sonra batlıların eski Mısır medeniyetine duydukları ilgi ve İngiltere başta olmak üzer Hollanda ve Portekiz gibi ülkelerin Hindistan ve Uzak Doğu'nun kaynaklarına duydukları ilgi; Şarkın (Doğu) Batının çıkarları açısından incelenip değerlendirilerek hâkim olunması düşüncesini ortaya çıkarmıştı. Şarkiyatçılık ismindeki yeni bilim dalının müsteşrik (oryantalist) denilen uzmanlarına bu yolda büyük bir rol biçilmişti.

Batılı mühendisler Doğunun kaynaklarını keşfederken şarkiyatçılar da daha çok doğulu insanların yönetim, yaşayış, inanış ve kültürleri hakkında tespitlerde bulunarak Batılıların Doğuyu yönetmelerine yardımcı olacak esasları bulmak ve bölge halkının tepkilerini azaltmak için onlara yaklaşım tarz ve usullerini geliştirmiş olacaklardı. Bütün bunlar Doğu'nun tarih ve kültürünün

yanı sıra İslâm'ın esaslarını, müslümanların inançlarını ve yaşam şekillerinin incelenmesini gerektiriyordu. Dolayısıyla şarkiyatçılık, Batı'nın çıkarları doğrultusunda Şark'ın inanç, düşünce ve tarihinin yeniden bir yoruma tabi tutularak yeniden yapılandırılması ve neticede hâkim olunması mânasına geliyordu.[156]

Avrupa, Ortaçağdan beri askerî mücadeleyle yok edemediği müslümanları modernleşmenin dünyevileştirerek dönüştürme gücünden istifade ederek özellikle XIX. asrın ikinci yarısından itibaren düşünce temelinde bir mücadeleye girmiştir. Aynı zamanda Doğu'da modernist düşüncenin yerleşmesine ve gelişmesine de yardımcı olan Oryantalizm, batılıların misyonerlik ve sömürgecilik hedeflerine hizmet etmekle kalmamış, kendileri için büyük bir düşman gördükleri İslâm'ın aslını bozarak yok edilmesi yönünde yeni fikirler üretmeye de yardımcı olmuştur.

Bu çerçevede İngiltere'nin Osmanlı'nın gücünü zayıflatmak için geliştirdiği "Arap Hilâfeti Projesi"nin hayata geçirilmesi için çalışıldığı yıllarda Mısır'da gizli bir cemiyet kurulması dikkat çekicidir. Mısır nakîbüleşrafından *Şeyhulmeşayih Muhammed Tevfik Efendi* 1316 (1898) yılında "Mısır'ın siyâsî ahvaline müteallik, II. Abdülhamid Han'a gönderdiği layihada "yirmi üç yıl önce (1875) Mısır'da bir cemiyetin kurulduğunu" belirtir. Bu cemiyetin "Tecdid-i hilâfet" ve "Tecdid-i diyânet-i İslâmiyye" olmak üzere iki maksadı bulunmaktaydı.[157]

Muhammed Tevfik, "tecdid-i hilafet" projesinin "Mısır, Hicaz ve Şam gibi Arap beldelerinde bir Arap devleti kurularak dinî işler için Kureyşli bir halifenin ve eskiden Mısır'da olduğu gibi dünyevî işler için ise bir sultanın nasb edilmesinden ibaret" olduğunu belirtmişti. Cemiyetin "tecdid-i diyânet-i İslâmiyye" konusundaki planı ise oldukça dikkat çekiciydi. Bu projenin hayata geçirilmesi için günümüze kadar devam eden büyük gayretler sarf edilmiş,

[156] Edward Said, *Şarkiyatçılık*, s. 15.

[157] BOA. YEE, 127/71.

İslâm dünyasındaki birçok ilim adamı bu konuda seferber olmuştu. Cemiyetin "tecdid-i diyanet-i İslâmiyye" projesi "kendilerini Hıristiyanlığın müceddidi zan eden Protestan mezhebine benzer bir mezhebi vücuda getirmek, yani yalnız, Kur'ân ile amel olunarak, Ebû Hanife ve Mâlik ve sâir bilcümle fukahânın akvâli (sözleri) terk olunmak" şeklinde açıklanmıştı. Mısır'daki olayların arka planında bu cemiyet büyük rol almakta, cemiyet üyeleri Mısır idaresinin önemli mevkilerini işgal etmekteydi.

Muhammed Tevfik'in ifadesiyle "cemiyetin reislerinden olan ve bir ara sürgüne gönderilen Muhammed Abduh'un Mısır müftüsü olup İngilizler nazarında itibarının yüksek olması ve Hidiv başta olmak üzere devlet erkânından bazılarının desteklemesi sayesinde cemiyet fikirlerini hayata geçirmek için büyük imkân elde etmişti. Hidiv hilâfeti sahiplenmesi konusunda şairler ve basın tarafından teşvik edilmiş, o da başta İngilizlerle ilişkisini sıklaştırıp bölgede gücünü artıracak gayretler içine girmişti.[158]

XX. asrın başında başta İngiltere olmak üzere sömürgeci Batılı devletlerin dış politikadaki en önemli önceliği, işgal ettikleri İslâm coğrafyasında sürekli kalmanın yollarını aramak ve bulmaktı. Bu çerçevede bazı kesimler, İslâm'ın öğrenilmesini ve elde edebildikleri müslüman âlimleri ve idarecileri yanlarına çekerek İslâm'ın batı düşüncesi istikametinde yeni bir yorumunun yapılmasının etkili olacağını düşündüler. O devirde İngiltere'nin siyasetine yön veren bir dönem Dış İşleri Bakanlığı da yapan siyaset adamı Lord Curzon 1909'da Lordlar Kamarası'nda yaptığı konuşmada şunları söylemişti:

> "Doğu insanının yalnız dillerini değil, törelerine, hissiyatına, geleneklerine, tarihine, dinine de âşina olmamız, doğu ruhu diyebileceğimiz şeyi anlama maharetimiz, kazanmış olduğumuz mevkii gelecekte de koruyabilmemizi sağlayacak tek dayanaktır."[159]

---

[158] A.y.

[159] Edward Said, *Şarkiyatçılık*, s. 226.

Curzon'un bu görüşleri istikametinde daha sonra Londra Üniversitesi bünyesinde Şark ve Afrika Araştırmaları Okulu (SOAS) kurulacak, Batı düşüncesi ve çıkarları açısından İslâmî ilimler dâhil doğu kültür ve medeniyeti incelenerek modern esaslar çerçevesinde düşünceler ortaya konulacak ve İslâm'da reform yapılarak yeni bir din anlayışının oluşmasına katkı sağlanacaktır. Bu "İslâm'ın yeniden formüle edilmesi" projesinde şarkiyatçılara büyük roller verilmişti.[160]

Batılılar XX. asrın başındaki İslâmiyet'in durumunu, XV. asırdaki Hıristiyanlığa benzetiyorlardı. Protestanlık sayesinde Hıristiyanlık'ta reform yapılarak hürriyet fikrinin geliştiği, akıl ve fennin önem kazandığı düşünülüyor ve İslâm'ın da bir reforma tâbi tutulup, muteber İslâmî kitapların ve şer'î hükümlerin yeniden gözden geçirilerek medeniyet ve terakkîye uygun hale getirilmesi tavsiye ediliyordu.[161]

Tanzimât ve Osmanlı Islahâtıyla alakalı yazmış olduğu esrinin mukaddimesinde Engelhard, Osmanlı Devleti'nin günden güne Avrupa'nın gerisinde kalıp yıkılmaya doğru gitmesini Avrupa'dan ayrı kalmasına bağlamış ve bunun da yegâne sebebinin "din" olduğunu ifade etmişti. Osmanlının kurtuluşu için Engelhard; "devletin, Hıristiyan âleminde olduğu gibi dinî kânûnların tesirinden âzâde bir hale getirerek ruhanîlikten dünyevîliğe tahvil edilmesini yahut akâid esaslarını serbestçe tefsir etmek suretiyle dinî kayıt ve sınırlamalardan kurtarılmasını" tavsiye ederek, Hıristiyanlığa benzer bir şekilde İslâm'da bir nevi reform yapılmasını teşvik ediyordu.[162]

Bu proje Cemalettin Efgânî gibi modernist kişiler tarafından desteklenerek İslâmî meşruiyet kazandırılmaya çalışılmış, özellikle

---

160 Edward Said, *A.e.* s.145

161 Lothrop Stoddard, *Yeni Âlem-i İslâm*, çev. Ali Rıza Seyfi, İstanbul 1338, s. 38.

162 Engelhard, *Türkiye ve Tanzimât*, s. 7.

Muhammed Abduh'un Mısır müftüsü olmasından sonra bu konuda bir hayli mesafe alınmıştı. Hindistanlı Seyyid Ahmed, (modernist görüşlerine ileride temas edeceğiz) o kadar ileri gitmişti ki kendisi gibi modernist olan Efgânî bile onun görüşlerine tahammül edemeyerek "Tabiatçılığa Reddiye" isimli eseriyle onun görüşlerini reddetmişti.[163] Hindistan'da Seyyid Ahmed Han'ın açtığı yoldan giden modernistler o bölgede Ehl-i Kur'ân denilen ve hadisleri tamamen reddederek İslâmî esasları Batılı değerler doğrultusunda âdeta yeniden şekillendiren ve yorumlayan bir grup ortaya çıkmıştır.[164]

Wilfred C. Smith, Hıristiyan dünyasındaki reform hareketleri ve Protestanlığın ortaya çıkışı ile İslâm dünyası arasında alaka kurmaya çalışarak sekülerlik, özgürlük ve evrensellik gibi terimlerin İslâmî bir yorumunun yapılması durumunda İslâm dünyasında kabul göreceğini belirtir. Buna örnek olarak da Pakistan'ın ilk kuruluşunda çok az kimsenin laikliğe taraf olmasına rağmen gün geçtikçe laikliği tercih edenlerin artmasını gösterir.[165]

Osmanlı ülkesinde Arapların yaşadığı bölgeleri gezerek ileri gelen bazı Araplarla sıkı ilişkiler kuran İngiliz görevli W. Scawen Blunt, 1878-82 yılları arasında bir taraftan Arapları Osmanlı Devleti'nin aleyhinde kışkırtırken diğer taraftan onların düşüncelerini etkilemeye çalışıyordu. Kahire'de kaldığı günlerde Muhammed Abduh ile fikir teatisinde bulunan Blunt, Osmanlı hilâfetinin dinî meşrûiyetinin olmadığı hususunda Abduh'un görüşlerinden istifade etmiştir.[166] Türk ulemâsını, İslâm'ı bilmemekle ve müslümanları geri bırakmakla itham eden Blunt, şöyle diyordu:

---

[163] İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul 1987, I, XXXVII.

[164] Fazlur Rahınan, *İslâm*, s. 305-6.

[165] Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, New York 1957, s. 40-7, 253-4.

[166] Buzpınar, "II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Hilâfetine Muhalefetin Ortaya Çıkışı: 1877-1882", *Hilafet Risaleleri*, I, 59.

> "...Osmanlı sultanlarının ictihat kapısını kapatmaları ve hilâfet makamını İstanbul'a nakletmeleri XVII ve XVIII. yüzyıllarda açıkça ortaya çıkan İslâmî durgunluğun doğrudan ve etkin sebebidir"[167]

İslamî bir durgunluktan bahseden Blunt, buhrandan kurtulmanın yolunun ise ictihat kapısının açılmasından geçtiğini söyleyerek bazı Arap aydınlarını reform konusunda teşvik etmişti.

W. Cantwell Smith, müslümanları İslâm'ı yeniden yorumlamak zorunda olduklarına inandırmaya büyük gayret gösterenlerden birisiydi. Smith, Hıristiyan dünyasındaki reform hareketleri ve Protestanlığın ortaya çıkışı ile İslâm dünyası arasında alaka kurmaya çalışarak sekülerlik, özgürlük ve evrensellik gibi terimlerin İslâmî bir yorumunun yapılması durumunda İslâm dünyasında kabul göreceğini belirtir. Buna örnek olarak da Pakistan'ın ilk kuruluşunda çok az kimsenin İslâm'dan ziyade laikliğe taraf olduğunu, ancak gün geçtikçe laikliği tercih edenlerin artmasını gösterir. Pakistan'ın dışında bu konudaki çalışmalar için ise Mısır'dan Ali Abdurrazık Türkiye'den de Ziya Gökalp örnek verilir.[168]

İslâm dünyasında ortaya çıkan Vehhâbî veya selefî hareket zaman içersinde İslâm'a sonradan sokulduğunu iddia ettiği doğuya veya batıya ait değerlerin sökülüp atılması çevresinde bir reform yapmaya kalkerken İslâm'ın tarihine ve medeniyetine ait değer ve kurumları da tahrip etmişti. Cemalettin Efgânî, Musa Carullah (Bigiyev) (1875-1949), Muhammed Abduh, Reşid Rıza, M. Şemseddin Günaltay (1883-1961) ve İsmail Hakkı İzmirli gibi modernistler ise, batının belirlediği esaslar çerçevesinde İslâmî esasları yeniden yorumlamaya çalışırken[169] birçoğunu tahrif etmeye teşebbüs etmişti.

---

167 W. Scawen Blunt, *The Future of Islam*, London 1882, s. 73.

168 Smith, *a.g.e.*, s. 40-7, 253-4.

169 Bülent Baloğlu, *İzmirli İsmail Hakkı'nın "Yeni İlm-i Kelâm" Anlayışı*, İzmirli İsmail Hakkı, Ankara 1990, s. 93.

Osmanlı toplumunun geri kalması konusunda İslâm dininin olumsuz bir rol oynadığını düşünen ve bunun için İslâm'ın toplum üzerindeki tesirinin kırılmasının gerektiğini düşünen Abdullah Cevdet, bunu gerçekleştirmek için de İslâm'ın müslümanlar üzerindeki etkisinden yararlanılması gerektiğini şöyle ifade etmişti:

> "Uzun tecrübelerimizle biz müslüman kafasının Hıristiyan âleminden geldiği takdirde aydınlığa bütün girişleri kapayacağını müşahede etmiş bulunuyoruz. Binâenaleyh bizler, müslüman damarlarına yeni bir kan nakletme görevini üzerlerine alan bizler, İslâmiyet'te çok miktarda bulunan terakkîperver prensipleri arayıp bulmalıyız."[170]

Abdullah Cevdet, bu ifadeleriyle İslâm'ı kabul etmemekle birlikte onda reform yapılarak İslâm'ın esasları arasından terakkîyi destekleyen prensiplerin temel alınmasıyla İslâm'ın yeni bir yorumunun yapılmasını, böylece modernleşmeye müslümanlar yanında meşruiyet kazandırmanın önemine işaret ediyordu. Din anlayışından ve ibadetlerde reform yapma gayesinin arkasına sığınarak İslâmî ilimlerde "bidat" olarak ifade edilen yeni anlayışlara geçit verilecek olursa bu, İslâm'ın aslî hüviyetini kaybetmesi, çeşitli kişilerin hevâ ü hevesinin din yerine konulmasına sebep olur ki bunun İslâm'ı tahrif etmek ve onun ilahîlik vasfını ortadan kaldırmakla neticelenmesi kaçınılmazdır.

İslâm dünyasında yenilikçi bir iddia ile ortaya çıkan Vehhabî-Selefî hareket, tarihî kurum ve değerleri tahrip ederek yıkıcı bir karakter kazanırken, modernist hareket Batı düşünce ve değerlerinin fazla etkisinde kalarak İslâmî değerleri tahrife kaçan yönüyle tanınmıştır. İmâm-ı Rabbânî'nin gerçekleştirdiği "tecdit" hareketinin ise tasavvuf ve kelâm sahasında İslâm'a sonradan giren bidatlerin çıkarılması ve müslümanların İslâmî çizgiye çekilmesinde oldukça

---

[170] Hanioğlu, *Doktor Abdullah Cevdet*, s.130.

müspet vazifeler icra etmiştir. Selefî ve modernist hareket ise böyle müspet bir varlık göstermek şöyle dursun eskiden beri istikrar kazanan dinî değer ve kurumları yıkılmasında etkili olmuşlar ise de tahrip edilenin yerine orijinal bir şey ikame edememişlerdir. Modernistler ise İslâmî birçok değer ve kurumun içini boşaltarak, Batı'da evaçta olanı taklit etmekten ileri gidememiştir.

İslâm dünyasındaki modernistlerin hareket ve düşüncelerine ciddi tenkitler yönelten Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, Muhammed Abduh ve hocası Cemâleddin Efgânî'nin Luther ve Calvin'in Hıristiyanlık için oynadığı rolü İslâm için oynamak istediklerini ancak başaramadıklarını belirtir.[171] Graham E. Fuller de, İslâm dünyasındaki modernist hareketleri Hıristiyanlıkta'ki Protestan Reformasyonuna benzetir.[172]

İslâm'ın tahrif olunmuş bir Hıristiyanlıkla aynı görülerek reformdan bahsedilmesi gerçekleri göz ardı etmek mânasına geliyordu. Zira Hıristiyanlık, Hz. İsa devrindeki orijinalliğini kaybetmiş olmasına rağmen İslâm için böyle bir durum söz konusu değildir. Bu itibarla Hıristiyanlık için faydalı olduğu düşünülen reform, İslâm için son derece zararlı sonuçlar doğurabilirdi. İslâm, Kur'ân ve Sünnet'in üstünde hiçbir otorite kabul etmediği için (Hıristiyanlık ve Yahûdiliğin aksine) müslümanlar asr-ı saâdetten itibaren devamlı bu iki esasa bağlı kalmaya dikkat etmişler, yaşadıkları asrın şartlarını bu esaslara uygun hale getirmeye gayret etmişlerdir. Bu hususta birtakım aksaklıklar tespit edildiğinde "müceddid âlimler" bunların düzeltilmesi konusunda müslümanlara önderlik ederek, yapıcı bir tecdit hareketi geliştirmişlerdi.

Mısır'da Cemaleddin Efgânî ve Muhammed Abduh gibi kişiler İslâm dünyasındaki modernist düşüncenin önemli temsilcileri

---

171 Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem*, I, 144.

172 Graham E. Fuller, *Siyasal İslâm'ın Geleceği*, çev. Mustafa Acar, İstanbul 2005, s. 120.

olarak ön plana çıkmışlardı.[173] Muhammed Abduh'un ölümünden sonra, fikirleri Reşid Rıza tarafından devam ettirildi.[174] Rıza, "İslâm'da reform yapılması gerektiği" yönündeki fikirlerini *el-Menar* isimli dergisinde savunmayı sürdürdü.[175] Reşid Rıza'nın talebesi ve İhvan-ı müslimîn teşkilatının da kurucusu olan Hasan el-Benna (1905-1949) Abduh ve Rıza'nın modernist İslâm anlayışını siyâsî alana çekti.[176]

Modernist İslâm anlayışı Mısır, Ürdün ve Suriye gibi ülkelerden İslâm konusunda söz sahibi olan bazı kesimleri etkileyerek, kendilerini "selefî" olarak ifade eden insanlara bazı noktalarda ilham kaynağı olmuştu. Cemaleddin Efgânî'nin gayretleri ile kök salıp yeşeren modernist düşüncelerin Osmanlıda fazla bir etkisi olmamıştı. Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi bu hususta şunları söyler: "İstanbul'daki din bilginlerinin ilmî bakımdan üstünlüklerine iki şey delâlet eder: Birincisi Cemaleddin Efgânî'nin Mısır'daki âlimleri aldattığı halde İstanbul'daki âlimleri aldatamaması. İkincisi: Masonluğun Efgânî ve Abduh aracılığı ile el-Ezher'deki ileri gelen âlimler arasında yayılma ortamı bulduğu halde, İstanbul'daki âlimler arasında bu tür faaliyetlere rastlanmaması."[177]

Rusya'da Musa Carullah, Abduh'un reformcu fikirlerinin etkisinde kalmış, gelenekten ayrı düşünerek[178] modernist fikirler ileri

---

[173] Neşet Çağatay, "Vehhabilik", *İA*, İstanbul 1986, XIII, 268, Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 493.

[174] L. Stoddard, *Yeni Âlem-i İslâm*, s.44, 75; Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 39

[175] Smith, *Islam in Modern History*, s. 74; G. Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, s.13; Mardin, *Türkiye'de din ve siyaset*, s. 18

[176] Hasan Hanefî, *et-Tiyârâtu's-selefiye el-muâsıra ve alâkatuhâ bi't-tiyari's-selefiyi't-tarihi*, "Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet", İstanbul, 2004, s. 14.

[177] Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem*, I, 144.

[178] Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 440; Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, I, XVII.

sürmüş ve "ıslahata en önce dinden başlamak zarûrîdir" diyerek dört fıkhî mezhebin geçersizliğinden bahsetmişti.[179]

Osmanlı Türkiye'sinde ise Mehmed Akif (1873-1936), Ziya Gökalp gibi düşünür ve ilim adamları Abduh'un tesirinde kalmıştır.[180] Özellikle Âkif'in, "*Doğrudan doğruya Kur'ân'dan alıp ilhâmı/ Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı*" şeklinde ifade ettiği anlayış, modernizm çerçevesinde özellikle hadislerin öneminin azaltılıp, oluşan boşluğun asrın değerleriyle doldurulması düşüncesinin bir neticesi olarak görülmüştür.

Cağımızda birçok hareket Selefî olarak bilinmekle birlikte bunlar arasında temel konularda ihtilaf devam etmektedir. Meselâ İslâmcı olarak bilinen Bennâ, (1906-1967) ve Ebu'l-Âla Mevdûdî (1903-1979) gibi kişilere Selefî, Vehhâbî, reformist veya modernist denilse de bu kişilerin modernist ve reformist yönleri daha belirgindir.[181] Fazlur Rahman ise modernist fikirlere sahip kesimin önemli isimlerinden biri olarak tanınmaktadır.[182]

"İslâm'da reform" iddiasını gündeme getirenlerin bir kısmı batılıların sempatisini kazanma konusunda bir dereceye kadar başarılı oldularsa da böyle bir iddianın İslâm dünyasında kabul görmesi ve genel mânada müslüman toplumlar tarafından benimsenmesi söz konusu olmamıştır. Zira İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'an asr-ı saâdetteki asıllarında bir değişikliğe uğramadan, orijinal haliyle günümüze kadar gelmiş ve tarih boyunca müslümanlar Kur'ân ve Sünnet'in esaslarını hayata geçirmekte büyük başarı göstermişlerdir.

---

179 Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, s. 227-8.

180 Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 16,17; G. Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, s. 14; Kara, *a.g.e.*, I, XXV, XXXVII, XLIII; M. Sait Özervarlı, "*Muhammed Abduh*", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 486.

181 Geniş bilgi için bkz.: Mehmet Ali Büyükkara, *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, İstanbul 2006, s. 386-7.

182 Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 269.

İslâm dünyasındaki reformist hareketlerin esaslarına bakılmadan bunun bir tecdit hareketi şeklinde değerlendirilmesi, Hindistan'da başlayıp bütün İslâm âleminde tesirini gösteren İmâm-ı Rabbânî'nin tecdit faaliyeti ile karıştırılmasına veya benzetilmesine[183] sebep olmuştur. Hindistan'lı düşünür Muhammed İkbal (1876-1938), Vehhâbî hareketini İslâm'ı canlandıran bir hayat ürperişi olarak değerlendirmiştir.[184] Daha önce belirttiğimiz gibi İmâm-ı Rabbânî'nin tecdit anlayışı modern dönemde ortaya çıkan reform hareketlerinden oldukça farklıdır.

İmâm-ı Rabbânî, ebedî kurtuluş için; ilm-i kelâmda açıklandığı şekilde Ehl-i sünnet ve'l-cemâat âlimlerinin görüşlerine uygun bir itikada sahip olunmasını, fıkhî konular öğrenildikten sonra onlarla amel edilmesini ve bu iki esasın tam mânası ile yerine getirilebilmesini, bunun için de tasavvuf yoluna girilmesini zorunlu görür.[185] Halbûki Vehhâbîlik ve modernist hareketler, Ehl-i sünnet kelâmına, geçmiş fukahânın görüşlerine ve tarikata intisaba şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu itibarla gerek Gazzâlî'nin ihyâ hareketi, gerekse İmâm-ı Rabbânî'nin tecdit anlayışı İslâm dünyasında son derece müspet tesirler bırakarak, müslümanların İslâmî değerlere bağlı kalması konusunda büyük başarı gösterdiği halde, Vehhâbîlik ve modernist hareketler için böyle bir müspet neticeden bahsetmek mümkün değildir.

Asr-ı saâdette tamamlanan ve kemâle eren İslâm'ın itikat ve amel esasları Hicrî ikinci asırda müctehid imamlar tarafından sistemleştirilmiş, herkesin anlayacağı şekilde düzenlenmiş ve yazılı hale getirilmiştir. Mezhep haline gelen bu sistemler, müslümanların genel kabulünü görmüştür.

---

[183] Mardin, *Türkiye'de din ve siyaset*, s. 14

[184] Muhammed İkbal, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Hori, İstanbul 1964, s. 171.

[185] İmâm-ı Rabbânî, *Mektubât*, I, 71.

İslâm dünyasında bu anlayış asırlarca devam etmiş, müslümanlar dinî metinleri tartışıp yeni ihtilaflarla vakit geçirmek yerine, müspet ilimlerde ve medeniyette ilerlemeye gayret etmişler ve imkânlarını bu yönde kullanmışlardır. Nitekim Avrupalıların Ortaçağ karanlığında bocaladığı devirlerde müslümanlar, ilim ve fende büyük ilerlemeler kaydetmişlerdir.

İslâm dünyasını asırlardır himayesine alan Osmanlı'nın hâkim olduğu coğrafyanın kaynaklarında gözü olan Batılı devletlerin dış politikası Osmanlı'nın zayıflatılması temeline oturtulmasından sonra Osmanlı, büyük sıkıntılarla karşı karşıya kalmıştır.

Toynbee'nin ifadesi ile "*İslâm dünyasının muhtelif kısımlarında manda ve sömürgesi bulunan Batı Avrupa ülkelerinin bir kısmı, Batı hâkimiyetinin uzlaşmasız bir şekilde devam ettirilmesini ve aynı şekilde bu uğurda gerekli "kan ve servetin" sarf edilmesini istiyorlardı.*"[186] Bu politika çerçevesinde Osmanlı'ya tâbi insanlar arasındaki farklılıkları körükleyerek iç huzurun bozulması hedeflendiğinden Vehhâbî isyanları önemli bir fırsat olarak kullanılmıştı. Ayrıca İslâm dünyasında çeşitli kolejler açılarak Avrupalıların düşüncelerine yakın, onlarla anlaşabilen müslümanlar yetiştirilmeye çalışıldı. Bütün bunlara ilaveten Batılılar, kendi değerleri ile çelişmeyen bir İslâm anlayışı geliştirmek için, İslâm'ın "yeni bir yoruma tabi tutulmasını" yani "reform" yapılması fikrini yaymaya çalıştılar.[187]

Yirminci asrın başlarında İslâm dünyasına bakıldığında Batılıların çalışmalarının meyvesini toplamaya başladıkları görülür. Müslümanlar ahlâkî bir çöküş yaşamışlar, içlerinden bazıları dünyevî menfaatler için Batılılarla işbirliğine gitmekte ve vatanlarını onlara teslim etmekte bir sakınca görmemişlerdi.[188]

Osmanlı'nın dağılmasını müteakip, emperyalist güçlerin istilasında kalan İslâm dünyasındaki bazı ilim adamları, Batı medeniyeti

---

[186] Toynbee, *1920'ler Türkiye, Hilâfetin İlgası*, s. 19.

[187] M. Muhammed Hüseyin, *Modernizmin İslam Dünyasına Girişi*, s. 53.

[188] en-Nedvî, Ebu'l-Hasen Ali Hasen, *Yeniden İslama*, İstanbul 1967, s. 56.

karşısında ezikli hissine kapılarak buhrandan çıkış yolları aradılar. Müslümanların geri kalma sebeplerinin, sanayi ve teknolojide aranması gerekirken dinî değerleri sorgulandı. Müslümanların tarihte kurdukları büyük medeniyetler gözardı edilerek bazı insanlar, geri kalmışlığın sebeplerini İslâm'da veya müslümanların İslâm'ı anlama ve yaşama şeklinde arama gayretlerine girdiler.

Müslümanlar arasında yerleşen İslâm anlayışı, ilim ve fendeki söz konusu gelişmeler; Vehhâbîlerin ve modernistlerin, "Asr-ı saâdetten sonra müslümanların dinî anlayış ve uygulamalarda yanlış yollara girdikleri" iddiasını geçersiz kılar. Ayrıca tarihte gerçekleştirilen ilmî ve kültürel ilerleme, müslümanların geri kalmışlığının sebebinin dinin dışında başka yerlerde aranmasını zorunlu kılar. Bu itibarla modernist müslümanların, *"asıla dönüş"* adı altında İslâm Medeniyeti'nin unsurlarını ve ilimler tarihindeki kıyas ve tevil gibi her türlü aklî düşünce ve faaliyetleri reddetmelerini ilmî bir zemine oturtmak mümkün değildir.

Osmanlı'nın sanayi ve teknoloji alanında geri kalmasının ve modernleşme sürecinde bir takım engellerle karşılaşmanın temelinde sanıldığının aksine dinî sebeplerden çok başka faktörler etkili olmuştur. Modernleşmeye olan ihtiyacı müslüman bir topluma anlatmak ve onlarda bu yönde istek uyandırmak isteyenlerin yanlış usûl ve yöntemler seçmesi, meydana gelen ilerlemenin gerçek dinamiklerinin ve modernleşme düşüncesinin ana unsurlarının yeterince incelenmemesi "ulûm" ve "fünûn" merkezli bir "Terakkî"nin istenilen bir seviyeye ulaşmasına imkân vermemişti.

Modernleşme döneminde âdeta sihirli kelimeler olarak kullanılan *ulûm, fünûn* ve terakkî kelimelerinin yanında aynı derecede, hatta bazen daha çok önem atfedilen *ittihâd* kelimesi Osmanlı'nın öncelikli meselesinin vatandaşlarının birlik ve beraberliği ile devletin bekası olduğunu göstermekteydi. Kaynaklar ve imkânlar büyük oranda bunun için kullanılmak zorunda kalınsa

da modernleşmenin sıkıntıları maddî veya malî sebeplerden ibaret değildi. Modernleşmenin karşılaştığı sıkıntıların en önemlisi, modernleşmeyi savunanların daha ilk başta müslüman halkın inanç ve düşünceleriyle uyuşması mümkün olmayan fikir ve hayat tarzını modernleşmenin gereği gibi öne sürmeleriydi.

Modernleşme döneminde İbrahim Şinâsî, Ahmed Rızâ ve Celal Nuri gibi bazı düşünürler (özel hayatlarında İslâmî değerlere yer vermeseler de) İslâm'ın sosyal hayattaki öneminin farkında olduklarından modernleşmenin toplumun inançlarıyla çatışmadan ve bir uzlaşma ile yürütülmesini düşünmüşlerdi. Ancak onların düşünce ve hayat alanında İslâmî esaslardan uzak olmaları ve İslâmi değerleri pozitivist bir yaklaşımla yorumlamaya çalışarak İslâm'ın bir kısım esaslarının geri plana atılmasıyla neticelenecek bir reform düşüncesine sahip olmaları, onların görüşlerinin müslümanlar yanında beklenen itibarı görmesine mani olmuştu.

Modern düşüncenin ilkelerinin İslâm'da ve İslâmî değerlerde bulunduğunu gösterme gayretlerine rağmen Abdullah Cevdet gibi materyalist düşünceye sahip olan kişiler, dine ve toplumun inançlarına cephe almışlardı. Dini dışlayan ve dine cephe alan bir modernleşme, hatta dinin yerine konulmaya çalışılan bir "bilim" anlayışı ve modernleşmenin sağlanabilmesi için İslâmî esaslarda reform yapılması gerektiği düşüncesi müslüman toplumlarda modernleşmeye karşı bir drencin oluşmasına sebep olmuştu. Her ne kadar İslâmî bir takım ıstılahlar kullanılarak bu düşüncelere dinî bir renk verilmek istense de ve bu harekete bir "ictihad" kisvesi giydirilerek İslâmî bir meşruiyet kazandırılmaya çalışılsa da bu politika yürümemişti. Müslümanların gelenekleri, inançları ve îmân-amel ilişkisi temelinde ıstılahların içleri boşaltılarak yerine materyalist ve pozitivist mânaların yüklenmeye çalışılması bir kavram kargaşası meydana getirmiş bu da inançların bozulmasında ve dinî hassasiyetin zayıflamasında etkili olmuştur.

III.

Jön Türk Hareketinin İnanç Temelinde Etkileri

İmanın şartları altı olarak ifade edilmekle birlikte âlimler bunları izah ederlerken daha çok üç esasa irca ederek incelemişlerdir. Bunlar İlâhiyât, Nebeviyyât, Sem'iyyât (âhirete taalluk eden hususlar). Nitekim Gazzâlî îmânın asıllarının üç olduğunu belirtir ve bunları "Allah'a, Allah'ın Resulüne ve Âhiret gününe Îmân" olarak açıklar.[189]

Seyfeddin el-Âmidî, İlm-i kelâm'ı, *Vâcibü'l-vücûd olan Hz. Allah'ın zâtından, sıfatından, fiillerinden ve müteallıkâtından bahseden bir ilim*"[190] şeklinde tarif ederken muhtemelen nübüvvet ve âhirete ait konuları Allah Teâlâ'nın fiillerinden sayarak "aslu'l-usûl" (asılların aslı) olarak ilm-i kelâmın esas konusunun *Ulûhiyyet* olduğuna işaret emiştir. Âlimler, kelâm tariflerinde Hz. Allah'ın doğrudan zatından bahsedilmesinin zorluğunu dikkate alarak sıfatları ve fiilleri itibariyle Allah Teâlâ'nın zatından bahsedildiğini ifade etmişlerdir.

Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin tarifinde ise "Allah Teâlâ'nın zatından, sıfatlarından, mebde ve me'âd (başlangıç ve son, yaratılış ve âhiret) itibariyle mümkinâtın (yaratılanlar) hallerinden İslâm

---

[189] Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 89.

[190] el-Âmidî, Seyfüddîn, *Ebkâru'l-efkar fî usûlü'd-dîn*, I, 68.

kânûnu üzere bahseden bir ilimdir"[191] denilerek Ulûhiyyete ilâveten âhiret konusunun da kelamın mevzûları arasında olduğu açıkça belirtilmiştir.

Felsefede de âlemin başlangıcından ve sonundan bahsedildiğinden kelâmı felsefeden ayırmak için tarife "*İslâm kânununa uygun olma*" ifadesi ilave edilmiştir.[192] Bütün bu hususlar dikkate alınarak kelâm: "*Allah Teâlâ'nın zâtından ve sıfatlarından, peygamberliğe ait hususlardan, başlangıcı ve sonu itibarı ile kâinâtın hallerinden İslâm kânûnu üzere bahseden bir ilim*" şeklinde tarif edilmiştir.[193] Ayrıca pozitif ilimler, kâinatın durumunu araştırıp incelemekte, tecrübe ve müşâhede (deney ve gözlem) ile birtakım bilgilere ulaşmaktadır. Ancak pozitif ilimlerin konusu fizikle sınırlı olup tecrübe ve müşâhede alanına girmeyen, metafiziğin konularında, yani kâinatın mebde ve meâdı (başlangıç ve son) hususunda bir bilgiye ulaşması mümkün değildir. İlm-i kelâm ise vahyin bildirmesinin neticesinde bu konulardan bahsetmektedir. Bu itibarla kelâm, pozitif ilimlerden daha geniş bir alanda söz sahibidir.

Gazzâlî, İlm-i kelâm'dan bahsederken, onun "*Ehl-i sünnet akîdesini muhafaza eden ve bidat ehlinin karışıklığa sebep olan fikirlerine karşı onları savunan*" özelliğine dikkat çeker.[194]

Adudüddin el-Îcî (756/1355), ise kelâmı; "*dinî akâidi ispat etmek ve şüpheleri ortadan kaldırmak için kesin delilleri getirme gücü kazandıran bir ilim*"[195] şeklinde tarif ederken aynı zamanda kelâmın en önemli gayelerinden birisinin itikat konusunda şüphe uyandıran konuların kesin deliller ile izahının yapılarak müslümanların akaidini korumasının önemine işaret eder.

---

[191] Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 236

[192] Cürcânî, *a.g.e.*, s. 236; Taşköprîzâde, Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-ulûm*, Dersaâdet 1313, I, 594; Harpûtî, *Tenkîhhu'l- kelâm*, s.7.

[193] Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 5.

[194] Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, s. 33.

[195] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 14; Taşköprîzâde, *a.g.e.*, I, 594.

İslâm'ın ilk yıllarından itibaren Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'i esas almanın yanında sahâbe ve tâbiînin görüşlerine bağlılığı esas kabul eden Ehl-i sünnet ulemâsı, müslümanların inançlarının muhafazası hususunda büyük bir mücadele vermişlerdir. Onlar, her devirde sünnete uymayan, bidat fikirler ve inançlar ortaya çıktıkça, naklî ve aklî delilleri kullanarak, inançla alakası olan her konuyu kelâm ilminin içine almış ve müslümanların itikâdını korumayı gaye edinmişlerdir.

Klasik kitaplarda, genel olarak, *ilâhiyât, nübüvvât* ve *sem'iyât* ile imâmet başlıkları altında kelâm ilminin konuları anlatılmakla birlikte devrin şartlarına göre bu konulara ilavelerin de yapıldığı görülmektedir. Bu doğrultuda bazı devirlerde felsefî konuların veya mantık ilminde yer alan hususların kelam kitaplarında ağırlık kazandığı, bazen ise farklı konuların eserlerde daha geniş yer aldığı görülmektedir.

Kelâm ilminin gayesi müslümanı taklid seviyesinden kurtarıp yakînî (kesin) îmân derecesine yükseltmek, hidâyeti arayanları irşâd etmek ve hakkı kabul etmekte inad edenlerin görüşlerini geçersiz kılmak, batıl ehlinin şüphe uyandırmaya yönelik iddialarına karşı sağlam ve kesin deliller ortaya koyarak dinî akîdeyi muhafaza etmektir. Allah'ın varlığı ve birliği, âhirete, kitaplara ve peygamberlere îmân gerçekleşmeyince tefsir, hadîs ve fıkıh gibi diğer İslâmî ilimlerden bahsetmek zor kelâm ilmi olduğundanbu konuda hayatî bir önem arz etmektedir.[196]

XIX. asrın sonlarından itibaren başlayan ve XX. asrın başlarında iyice kendisini hissettiren modernist düşünce istikametinde materyalist ve pozitivist fikir akımlarının tesirleri ile Allah inancında ve dinî değerlerde şüpheler uyanmış, din geri plana atılmaya çalışılmış ve bunun neticesinde ateizm düşüncesi Batı'dan başlayarak insanlar arasında yayılmıştır. Âlimler söz konusu fikirlerin yanlışlıklarını

[196] Cürcânî, *a.g.e.*, I, 21; Harpûtî, *a.g.e.*, 10.

ortaya koyup, insanlara doğru itikadı göstermek için bu konuların üzerinde durmayı bir zorunluluk olarak görmüşler ve kelâma dair eserlerde bu fikirlerin çürütülmesi konusuna yer vermişlerdir. Zira yukarda belirttiğimiz şekilde Kelâm ilminin gayelerinden birisi müslümanların itikadının bozulmasına mani olmak için gerekli tedbirleri alıp ihtiyaç duyulan izahları yapmaktır. Nitekim Abdullatif Harpûtî'nin *Tenkîhu'l-kelâm* adlı eseri bu yeni dönemde ortaya çıkan meselelere geniş ölçüde cevap vermek üzere kaleme alınan bir kitap olarak ön plana çıkmıştır.

Dinin sahasının daraltılıp birçok değerin dünyevîleştirilmeye çalışıldığı ve bu yolda müslümanların inançlarında şüphe uyandırma veya inkâr faaliyetlerinin sistemli ve yoğun bir şekilde yapıldığı çağımızda, kelâm ilmine büyük görevler düşmektedir.

Batı'da Aydınlanma devrinden itibaren belirgin bir şekilde kendini gösteren bilim-din çatışması, kilisenin şahsında Hıristiyanlığı ve bütün din aleyhtarı hareketleri körüklediği için modernist düşünce ile irtibatı olan Osmanlı'nın ve onun devamı olan Türkiye'nin fikir ve bilim adamlarını da etkilemişti. Ancak onların bir kısmı Hıristiyanlık ve İslâm arasında bir ayırım yapmadan Avrupa'da Hıristiyanlığın ve kilisenin aleyhinde olan düşünceleri ülkemizde din ve İslâm aleyhtarlığı şeklinde uygulamaya çalışmışlardı.

Modernleşme, Batılılaşma ve çağdaşlaşma gibi kelimler çerçevesinde oluşturulan düşünce ve hareketler, materyalist ve pozitivist bir şablon üzerine oturtularak İslâm'ın itikâdî, amelî ve ahlâkî esaslarına şiddetli tenkitler yöneltilerek[197] müslümanların inançlarında derin sarsıntılar geçirmesine, hatta bazen inançsızlığa düşmesinde etkili olunmuştur. Bu noktada müspet ilim ve akla dayalı modernist düşünce, dinin ve vahyin yerine konulmaya çalışılarak hayat ve hayat anlayışı tamamen dünyevîleşerek âhiretin unutulmasına ve dinin geri planda kalmasına gayret edilmişti.

---

[197] Ramazan Altıntaş, *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet*, İstanbul 2003, s. 359.

Özellikle Osmanlı Devleti'nin zayıflamasının neticesinde Batı ile daha sıkı ilişkiler içersinde olmak zorunda kalmasından sonra müslümanlar, maddî sıkıntılarına ilâveten içine düştükleri mânevî buhrândan çıkmaya çalışırken tarihte benzeri görülmemiş şekilde sert esen inançsızlık ve dünyevîleşme rüzgârının önünde ayakta durmakta oldukça zorlanmışlardır.

Ulûhiyyet

Cismi iki metre mezara sığan fakat idrâkinin büyüklüğü âlemlere sığmayan insan, bakışını bütün kâinata çevirerek âlemleri idrâk dairesine sığdırmaya çalışmış, bir yaprağın, bir avuç toprağın, bir damla suyun neden ibaret olduğunu bilmediği zamanlarda bile muhâkeme gücünü kullanarak Vâcibü'l-vücûd'u aramıştır. Bu arayışı esnasında vicdanı ona "Allah var demiştir". Bununla beraber insanlık tarihinde onu en fazla meşgul eden konu ulûhiyyet fikri olmuştur.[198] Bu itibarla ulûhiyyet inancı İslâm'ın ve bütün ilahî dinlerin temelini oluşturur. Yukarıda belirttiğimiz şekilde İslâm itikadında aslu'l-usûl (asılların aslı) Allah Teâlâ'ya îmândır.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe başta olmak üzere bir kısım Hanefî fıkıhçıları îmânı: "Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Allah Teâlâ tarafından getirdiği kesin olarak bilinen hususların tamamını kalp ile tasdik dil ile ikrar etmektir"[199] şeklinde tarif etmişlerdir. Ayrıca İmâm Ebû Mansur el-Mâtürîdî ve Ebu'l Hasan el-Eş'arî ile onları takip eden Ehl-i sünnet kelâmcılar, îmânda kalbin tasdikinin asıl olduğunu söylemişlerdir.

Hz. Muhammed'in tasdik edilmesi onun Allah tarafından getirdiği hususlarda tasdik edilmesi olduğundan îmân esaslarının

---

[198] Mehmed Fehmi, *Hikmet-i Hukûk-ı İslâmiyye*, s. 74.

[199] İmâm-ı A'zam, *el-Fıkhu'l-ekber*, s.74; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille* I, 25; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 249; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 153; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber*, s. 124; *Şerhu'l-Emâlî*, s. 28.

hepsinin merciinin Allah'a îmân olduğu anlaşılır. Zira Allah'a îmân olmadan diğer esaslara inanmanın Allah katında geçerliliği söz konusu değildir. Çünkü sahih bir îmân, Allah Teâlâ'nın meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe, kazâ ve kadere inanmakla olur, bu da ancak Cenâb-Hakk'ın peygamberi vasıtasıyla bildirdiği esasları tasdikle meydana gelir.

İslâm'daki ulûhiyyet itikadı çok sade olup, anlatılması ve anlaşılması oldukça kolaydır. Özellikle bir Hıristiyanlık ve Yahûdilik veya diğer inançlarla karşılaştırıldığında Hâlik (Yaratan) ile Mahlûk (yaratılan) arasındaki sınırlar çok nettir. Ulûhiyyet inancı; bir olan Hz. Allah'ı O'nun yarattığı hiçbir şeye benzetmemek (teşbih ve tecsimden tenzih) ve Hz. Allah'ı O'na layık olan kemal sıfatlarla tavsif (vasıflama) esasına dayanır.

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ'nın varlığından ziyade birliği konusunda âyetler yer almaktadır. "Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur"[200] şeklinde âyetlerin[201] yanısıra "eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, kesinlikle ikisi de fesada uğrardı düzen (bozulurdu)"[202] buyrularak Allah'ın birliğinin ehemmiyeti açıklanmıştır.

İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe, Allah Teâlâ sayı yönünden değil (zatında ve sıfatında), ortağı ve benzeri olmaması açısından birdir. O yarattığı şeylerden hiçbir şeye benzemez"[203] diyerek İslâm'ın ulûhiyet inancının esaslarını belirtir.

Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'nin (537/1142) kaleme aldığı "*Metnü'l-Akâid*" ve Teftâzânî'nin ona yazdığı şerhle beraber tarih boyunca İslâm dünyasında büyük şöhrete sahip olan eserde İslâm

---

200 Âl-i İmran 3/62.

201 el-Bakara 2/163, 255; Âl-i İmran 3/2, 6, 18; en-Nisâ 4/171; el-Mâide 5/73

202 el-Enbiyâ 21/22.

203 Aliyy'ü-l-kârî, *Şerhu-kitâbi'l-Fıkhı'l-ekber*, s. 22.

akâidi kısa ve veciz bir şekilde ifade edilmiştir. Ehl-i sünnet ve'l cemâat'in temel esaslarının muhtasar olarak ifade edildiği bu eserde ulûhiyyetle alakalı olarak şöyle denilmektedir:

> "Hz. Allah vâhid ve kadîm olup, O'nun hayat, ilim, sem'i, basar, irâde, kudret, kelâm ve tekvîn sıfatları vardır. Hz. Allah'ın sıfatları zatı ile kâim ve ezelîdir. O'nun tekvîn sıfatının bir neticesi olan tahlîk (yaratmak) ve terzîk (rızık vermek) gibi fiilî sıfatları vardır. Cenâb-ı Hakk'ın sıfatları, zâtının ne aynı ne de gayrıdır. Hz. Allah cisim, cevher gibi sonradan olan hiçbir şeye benzemez. Hiçbir şey O'nun ilminin ve kudretinin dışında kalmaz. O'nun üzerinden zaman geçmez."[204]

İslâm'ın oldukça sâde ve net ulûhiyyet inancına mukâbil Hıristiyanlıkta ulûhiyyet inancı zamanla iyice karmaşık ve anlaşılması imkânsız bir hale getirilmiş hatta Roma döneminde yaygın insanı tanrılaştırma düşüncesi Hz. İsa hakkında da oluşturulmuştur. İnsanı tanrılaştırma düşüncesinin tarih boyunca Batı'da çok büyük etkileri görülmüş hatta modernleşme döneminde bile birçok düşünce adamı bundan kurtulamamıştır. Avrupa'da ve Jön Türkler üzerinde büyük etki yapan Le Bon'un şu ifadelerinde insanın tanrılaştırılmaya devam edildiği açıkça görülür:

> "Toplumun bütün itikâdlarının dinî bir şekli vardır. Toplumun alkışladığı kahraman kendisi için hakikaten bir tanrıdır. Napolyon on beş sene böyle bir tanrı oldu ve hiçbir zaman ulûhiyyet bu kadar mükemmel tapınmaları bulamamıştır. Hiçbir ulûhiyyet insanları bu kadar kolay ölüme göndermemiştir."[205]

İnsanın tanrılaştırıldığı veya tanrının insanlaştırılmaya çalışıldığı Batı dünyasında ateizm veya deizm düşüncesi özellikle aydınlanma döneminden itibaren kök salmaya başlamıştır. Tahrif

---

[204] Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 58-72.

[205] Gustave Le Bon, *İlm-i ruh-i ictimâî*, s.109.

edilmiş Hıristiyanlık, insanları içine düştükleri inanç krizinden kurtarma, ruhî ve zihnî hastalıkları tedavi etme imkânına sahip olmadığından dolayı da inançsızlık hıristiyanlar arasında yaygınlık kazanmış, hattâ pozitif düşüncenin hâkim olmasından sonra âdeta moda haline gelmiştir.

Deizm

Latincede Tanrı demek olan "deus" kelimesinden gelen "deizm", Tanrı'nın varlığına inanmak mânasına gelmektedir. Yunancada Tanrı mânasında kullanılan "theos" kelimesinden gelen "teizm", zamanla Batı dillerinin çoğunda "yaratıcı ulûhiyet" inancını ifade etmek için kullanılır hale gelmesinden sonra "deizm" kendine özgü felsefî bir mâna kazanmıştır.[206] Deizm, âleme müdâhale etmeyen bir ilâh anlayışını benimsediğinden vahye dayalı bilgiyi kabul etmeyip, akıl ve bilimi esas aldığını belirtir. Dolayısıyla deizm sadece akıl ile anlaşılabilen bir ilâhın varlığını kabul ettiğinden vahyin esas alındığı bir dini ve nübüvvet müessesesini inkâr eder. Bu itibarla deizm, vahyi, peygamberi esas alan bir dinin ortaya koyduğu esaslar çerçevesinde bir ulûhiyyet inancını kabul eden teizmden ayrılır.[207]

Deizm, düşünce tarihinde vahiy yoluyla bildirilen ulûhiyet inancını inkâr etmesi sebebiyle Aristo'ya kadar gider. Aristo, âlemin var oluşunu izah ederken, Tanrı'yı bir yaratıcı ve âleme müdâhale edeci olarak değil de sadece "ilk muharrik" olarak gördüğünden deist kabul edilmiştir.[208]

Aristo'nun bu Tanrı anlayışı Kilise'nin baskısından bunalan ve Rönesans hareketiyle gelişmeye başlayan bilim dünyasında bir sığınak gibi kullanıldı. Hıristiyanlığın teslis ile açıklanması zor ve

---

206 M. Said Aydın, *Din Felsefesi*, Ankara 1996, s. 173.

207 Aydın Topaloğlu, "Teizm", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 333.

208 Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1980, s. 185.

anlaşılmaz hale getirdiği ulûhiyyet inancına karşı deizm, bilim adamları arasında alternatif bir ilâh anlayışı olarak kabul gördü. Deney ve gözleme dayalı bilimin ilerlemesiyle tabiatı anlamada ve izahta kendilerini yeterli gören bazı bilim adamları, Kilise'nin İncil'ine dolayısıyla vahyine ihtiyacının olmadığını düşünerek sadece aklıyla anlayabileceği bir ilâh anlayışını benimseyerek deist oldular.

Aydınlanma devri filozoflarının birçoğu özelde Hıristiyanlık'taki genelde ise ilâhî dinlerdeki vahyi bir tarafa bırakarak kendi akıllarıyla bir din kurmaya çalıştılar ve bu dinin adına da "tabiî din" veya "deizm" diyorlardı. Bunların düşüncesine göre yarattığı evrenin işlerine karışmayan bir tanrı vardı.[209]

Voltaire'in *Dictionnaire philosophique* (Felsefe Sözlüğü) adlı eserinin "Religion (din)" ve Miracles (Mucizeler) gibi maddeleri Hıristiyanlığın esaslarına karşı tartışmalar ve eleştirilerle doluydu.[210] Voltaire, Kilise ve papazları şiddetle tenkit ederken; *Dictionnaire Historique et Critique* isimli meşhur eserinde "dine açıktan açığa hücum eden bir satırının olmadığını" söylese de, dine karşı şüphe uyandırmayan bir satırı bile yoktu.[211] David Hume gibi daha birçok filozof da "İncil'i vahyin bir eseri olarak görmediklerini[212] belirtiyordu.

Voltaire, başta ulûhiyyet inancı olmak üzere Hıristiyanlığı şiddetle tenkit ettiği halde, kapısının üst sövesinde "Deo Erexit Voltaire (Voltaire tanrıya yöneldi)" kitabesiyle bir şapel yapmıştı. Voltaire, "Tanrı yoksa onu uydurmak gereklidir" diyecek kadar ileri giderek[213] Tanrının yokluğundan veya onun uydurulabilirliğinden

---

209 Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, s. 251.

210 Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, II, 220-9, 316-7.

211 Adıvar, *a.g.e.*, s. 200.

212 Outram, *Aydınlanma*, s. 149.

213 Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ankara 2008, s. 466.

bahsederek aslında ulûhiyet inancında derin şüpheler uyandırıyordu. Onun gibi birçok filozof, dinsiz olmadıklarını belirtmek için kendilerini Hıristiyan deistler olarak isimlendiriyorlardı.

Thomas Paine, (1737-1809), 1793 yılında Paris'te, arkasından Londra başta olmak üzere birçok Batı kentinde basılan ve 1807 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde en çok satan kitap haline gelen *The Age Of Reason* isimli kitabında deizm konusunu geniş olarak incelemişti. Kitaptaki şu ifadeler Batı'da kiliseye karşı oluşan nefreti ve insanların deist inanca sahip olmalarının önemli sebeplerini gösteriyordu:

> "Ben sadece bir Tanrı'ya inanıyorum, o kadar ve öteki dünyadaki mutluluğu da ümit ediyorum. Ben insanın eşitliğine inanıyorum. İnanıyorum ki dinî vazifeler, adalet, sevgi ve merhamet, dostları mutlu etmek için çabalamaktan ibarettir. Ben bunlara ilave olarak daha başka birçok şeye de inanıyorum. Fakat bu çalışmayı iyi açıklamak için inanmadığım şeyleri ve sebeplerini de beyan etmeliyim.
>
> Ben Yahûdi kilisesi, Roma kilisesi, Yunan kilisesi, Türk kilisesi, Protestan kilisesi veya başka kilise tarafından, talim ve telkin edilmekte olan esaslara inanmıyorum. *Benim kendi zihinim kendi kilisemdir*. İster Yahûdi, Hıristiyan veya Türk, hangi kilise olursa olsun bütün millî kiliseler, beni ve başkalarını korkutmak ve insanlığı köleleştirmek, güç ve menfaati tekelinde tutmak için icat olunmuştur."[214]

Âleme müdâhale etmeyen, kendisine inananların kalplerine huzur bahşetmeyen ve dünyada yaptıklarının âhirette karşılığını vermeyen bir tanrı inancının ilâhî dinlerin esasını oluşturan ulûhiyyet akidesinin yerini tutması ve sağladığı faydayı temin etmesi mümkün değildir. Nitekim aklın dinî mevzularda yetersiz kaldığı anlaşıldıkça deizm, ciddi problemlerle karşı karşıya kaldığından

---

[214] Thomas Paine, *The Age Of Reason*, London 1796, s. 10.

belli bir aydın kesiminin dışında pek rağbet görmemiş ve hiçbir zaman kitlelere mâl olmamış[215], sadece Hıristiyan batı dünyasında sınırlı bir çerçevede yer bulabilmiştir. Bununla birlikte deizmin aklı ve müspet ilimleri esas alarak vahyi inkâr etmesi veya onu geri plana atması ateizmin gelişmesine sebep olmuştur.

Isaac Newton, "Hz. İsa'nın kesinlikle Tanrı olmadığını" söylemiş ve teslisin Hıristiyanlığa putperestlikten geçtiğini düşünmüş ve buna dair gösterilen delillerin uydurma olduğunu belirtmişti. Ancak Newton kurduğu sistemin merkezine Tanrı'yı yerleştirmekle birlikte ona sadece mekanik bir rol vermişti. Ona göre ilahî bir makinist olmadan bir sistem var olamazdı.[216] Newton, fizikî evreni açıklama girişimine, sistemin gerekli bir parçası olarak gördüğü Tanrı ile başlamış olsa da tabiatın bir saat gibi işlediğini kabul ettiğinden onun sisteminde ilâhî müdahaleye yer verilmemiştir. Bu itibarla Newton'un bu düşüncesi vahye yer verilmeyen deizmi destekler nitelikteydi.

Osmanlı aydınları arasında pozitivizm düşüncesinin tesiri altında kalan birçok kimse olmakla birlikte bunların arasında daha önce de belirttiğimiz şekilde Şinâsî'nin ayrı bir yeri bulunmaktadır. Fransız Klasik Okulu'nun akılcılığından edebiyatımızda onun kadar bahseden kimseyi bulmak oldukça güçtür. Bunda pozitivizmin hâkim olduğu zamanlarda Fransa'da yaşamasının payı olduğu düşünülebilir. Şinâsî, pozitivizmi evrensel bir din haline getirmeye çalışan Auguste Comte'tan oldukça etkilenmişti.[217]

Batıda gelişen düşünce akımları Osmanlıda daha çok medeniyetçilik adı altında taraftar buluyordu. Materyalist ve pozitivist düşünce çerçevesinde akıl ön plana çıkarılıp din, hayattan tecrit ediliyor veya Allah'ın akıl ile kavranabileceği iddia edilerek diğer

---

215 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 203

216 Armstrong, *a.g.e.*, s. 455-9.

217 Akay, *Tanzimât Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirler*, s. 37.

dinî esaslar inkâr edilip, akıl ve dünyevîleşme onların yerine ikame edilmeye çalışılıyordu. Bu düşüncenin bizdeki ilk temsilcisinin Şinâsî olduğu söylenebilir.[218] Şinâsî'nin Paris'ten ateist olarak döndüğünü söyleyenler olsa da onun mısralarına bakıldığında deist düşünce kendini daha çok hissettirir.[219] Hiçbir dinî meseleye temas etmeyen Şinâsî'nin ibadeti sadece Allah'ı düşünmekten ibaret saymasında Voltaire'nin tesirini görmek mümkündür. Şinâsî:

> Kitapsız görülür sun-ı sân'-i ezelî
> Tutar hayatına şâhid vücûd-ı Hakk'a darîr

beyti ile Hakk'ın varlığına onun eseri olan bu âlemin şahit olduğunu belirterek Allah'ın nakil ile değil de akıl yoluyla bilinebileceğini söyler. Şinâsî'nin:

> "Vahdet-i zâtına aklımca şahâdet lazım"

mısrasıyla Allah'ın birliğine aklınca şahadet aramasında Avrupa'da XVIII. asırdan sonra gelişen aklî ve ilmî dinciliğin tesirinin olduğu söylenebilir.[220] Ziyâ Paşa, şu mısralarıyla âdeta Şinâsî'nin akla bu kadar değer vermesini tenkit eder:

> "İdrâk-i meâli bu küçük akla gerekmez
> Zira bu terazi bu kadar sıkleti çekmez."

Şinâsî'de görülen "Allah inancının" dışında dinî esaslara dünyevi hayatta yer vermeme düşüncesi daha sonraları Allah'ı da inkâr etme şekline kadar varmıştır. Şinâsî'den sonra mesela Beşir Fuad (1852-1887) dinsiz ve materyalist olmuş ve bunun bir sonucu olarak intihar edip, cesedinin bilimsel inceleme yapılması için

---

[218] Secaattin Tural, *Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Din Duygusu*, İstanbul 2003, s. 42.

[219] Ömer Faruk Akün, "Şinasi", *İA*, İstanbul 1970, XI, 555.

[220] Kaplan, *Şiir Tahlilleri 1*, s. 36.

Tıbbiye'ye verilmesini vasiyet etmişti.[221] Beşir Fuad, materyalizm ve pozitivizmi ilk defa açıkça müdafaa etmenin yanında intiharı ile de devrinin düşünce ve inanç buhranının âdeta sembolü olmuştur.[222]

Beşir Fuad, pozitivist düşünce doğrultusunda tek hakikatin tecrübe olduğunu kabul ederek metafiziği inkâr etmiş fakat din mevzuunda bir şey söylememiştir. O günün Osmanlı toplumunda açıkça bir kimsenin deist veya ateist olduğunu söylemesi beklenmediğinden Beşir Fuad'ın Comte'u XIX. asrın en büyük dâhisi olarak kabul etmesi ve onun din hakkındaki düşünceleri üzerine bir tenkitte bulunmaması onun pozitivizm düşüncesine intisap ettiği şeklinde anlaşılmıştır.[223]

Şinâsî'nin şiirlerinde yer verdiği "ilâhî bir kitaba ihtiyaç duymaksızın (dolayısıyla nübüvvet ve vahiyden müstağni bir şekilde) anlaşılan Allah inancının izlerini Tevfik Fikret'te de görmek mümkündür. "Halûk'un Âmentüsü" isimli şiirinde:

> Bir kudret-i külliye var ulvî ve münezzeh
> Kudsî ve muallâ, ona vicdanımla inandım.

diyen Fikret'in "kudret-i küllî"den ne kastettiği kapalıdır. O, bu ifadeleriyle "Allah"ın varlığına ve O'nun kuvvetine inanan, İslâm'a bağlı bir dindar olduğunu değil de "küllî, yüce ve mukaddes bir gücün varlığına inandığından bahsetmektedir.[224]" Fikret, "Haluk'un Âmentüsü" adlı şiirinde İslâm'ın îmân esasları yerine modernist düşüncenin temel kavramları olan; terakkî, akıl, fen, hak ve hürriyet gibi kavramları yerleştirmiştir.[225] Bununla birlikte Fikret'in

---

221 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 379.

222 Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 265, 385.

223 M. Orhan Okay, *İlk Türk Pozitivist ve Natüralist Beşir Fuad*, İstanbul 1969, s. 188.

224 Akay, *Tanzimât Sonrası Türk Edebiyatında Fikirler*, s. 69

225 Kaplan, *Şiir Tahlilleri* I, s. 180.

şiirlerine baktığımızda onun inançlarında bir istikrarın olmadığını görürüz. Nitekim ileride onun Allah inancını inkâr ederek ateizm yolunda nasıl mesafe aldığına temas edeceğiz.

Celal Nuri'nin, yaptığı açıklamalara bakılarak onun Tanrı'ya inanmadığı[226] veya süslü ve karışık ifadelerin arkasına sığınarak Allah'ı inkâr ettiğine dikkat çekilmiştir.[227] Bununla birlikte Tanrı'nın bilinemeyeceğini açıkça ifade etmesini dikkate aldığımızda onun, agnostik (metafiziğin bilmezliği) düşüncenin büyük etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır. Ancak aşağıdaki ifadelerine bakarak onun felsefî mânada tam bir agnostik olduğunu söylemek de kolay değildir:

"Asıl maharet, nâmalumun azemet ve ceberutunu anlaşılamayacağını, ulviyetini idrak ve takdir ederek, insanın kâmil mânada acziyetini itiraf ederek, Vâcibü'l-vücûd'un hakikatine îmân getirmektir. Cenâb-ı Hakk, kâbil-i gayr-i tariftir. Hiçbir cümle, hiçbir düstur Vâcibü'l-vucûd'u ifade edemez. Zatı gibi sıfatları da beşerin anlama takatının uzağındadır. Vâcibü'l-vücûd ancak böyle bilinmelidir."[228]

Celal Nuri, Allah Teâlâ'nın sıfatlarını kabul etmeyerek bu konuda İslâm dünyasında daha önce ortaya çıkan fırkaların yolundan gittiği gibi, İslâm'ın akâid kitaplarında açıklanan ulûhiyyet itikâdını da kabul etmez ve "Ben böyle bir Allah'a inanamam" der. Celal Nuri, vasıfları ve sıfatları bilinmeyen ve sadece bir telakki şeklinde Vâcibü'l-vücûd'dan bahsederek bundan sonrasının fenne bırakılmasının bir vazife olduğunu belirtir ve fennin dışında bir hakikat kabul etmez.[229] Bu itibarla Celal Nuri, İslâm akâidinin esaslarından olan kâdir-i mutlak ve her şeyin hâkimi olan Allah'ı inkâr eder.

---

[226] Cemal Güzel, "Türkiye'de Maddecilik ve Maddecilik Karşıtı Görüşler", *HÜEFD*. c. 19, Sy/ss. 63-81.

[227] Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, s.116.

[228] Celal Nuri, *Târih-i İstikbal*, s. 115.

[229] *A.e.*, s. 120.

Ateizm

Allah'ın varlığını kabul etmeyen felsefî yolu belirtmek için kullanılan ateizm, bir sistem olmaktan çok pozitif birtakım prensiplerin doğrudan bir neticesi olarak ortaya çıkan bir inkâr şeklidir. Ateizmin felsefî temeli ontolojik materyalizmdir.[230] Ateizm kelimesi genellikle biri geniş, diğeri dar mânada iki şekilde kullanılmıştır. Geniş mânada ateist, sadece "teist olmayan" yani hayatında Tanrı'ya bir önem atfetmeyen kişi için kullanılırken, dar mânada ise düşünerek Tanrı'nın var olmadığını iddia eden hatta Tanrı'nın yokluğunu ispat etmeye çalışan kişi için kullanılmaktadır.[231] Ayrıca Tanrı'nın varlığını bilinemez ve problemi çözülmez kabul eden agnostik (lâ edriye) ateistler de bulunmaktadır. Ateizmin pek çok çeşidinden bahsetmek mümkün olmakla birlikte bilimsel bir ateizmden söz etmeye imkân yoktur.[232] Çünkü bilimin bilgi elde etme yolu deney ve gözlem ile sınırlı olduğundan bilim "Tanrı" konusunda değerlendirme yapma yetkisine sahip değildir.

Bilginin kaynağının sadece tecrübe ve müşâhede olduğunu söyleyerek ilhadını ilme isnat ettirmeye çalışan pozitivistler, aslında "biz ona (insana) şah damarından daha yakınız"[233] buyuran Hâlık'ını (Yaratıcısını) teleskopla aramaya çalışmışlardır. Tıpkı asırlar önce "Belki semâvâtın yollarını bulup da Mûsâ'nın (a.s.) Allah'ına muttali olurum"[234] diyen ve veziri Haman'a rasathaneler yaptıran Firavun gibi.

İslâm dünyasında tarih boyunca ateizm hiçbir zaman ciddiye alınmadığından onu ifade eden bir ıstılah da oluşmamıştır. Ona yakın bir kelime olmakla birlikte ilhâd, Allah'a inanmama manasını

---

230 Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s. 40.

231 Aydın, *a.g.e.*, s. 203.

232 Étienne Gilson, *Ateizmin Çıkmazı*, çev. Veysel Uysal, İstanbul 1994, s. 37.

233 Kâf 50/16.

234 el-Mümin 40/36, 37.

ifade etmenin yanında O'nu inkâr için de kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de: "En güzel isimler Allah'ındır. O'nun isimlerinde sapıklık eden mülhidleri bırakın"[235] âyetinde ilhâd ile vasıflananlar müşriklerdir. Burada ilhâd, zulüm yapmak ve haktan ayrılmak gibi mânalara gelmektedir. Müşriklerin mülhid olarak isimlendirilmesi ise Allah Teâlâ'nın isimlerini O'ndan başkasına (putlara) vermelerinden veya Allah'ın isimlerini başkasıyla ortak kullanmaları sebebiyledir.[236]

İlhâd, Allah'ın varlığına ve birliğine inanmamak, İslâm itikadından sapmak, inanç bozukluğu, inançsızlık, dinsizlik ve Hz. Peygamber'den (s.a.v.) geldiği kesinlikle bilinen hususlar konusunda onu yalanlamak gibi mânalara geldiğinden İslâm'ın bir esasını veya bütün esaslarını inkâr mânasını anlatmak için kullanılmıştır.[237] Ayrıca ilhâd kelimesi, İslâmî ilimlerde nasların zahirî mânalarını inkâr etmelerinden dolayı Hz. Peygamber'i tekzip ederek küfre giden Bâtınîler gibi kimseler için de kullanıldığından[238] ateizmin mânasını tam karşılamamakla birlikte felsefede zaman zaman ateizm, ilhâd kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır. Nitekim İsmail Cerrahoğlu, ilhâd kelimesinin, kullanıldığı harf-i cerre göre, bir şeye meyletmek, bir şeyden sapmak, hak ile batılı karıştırmak, bir kimsenin aleyhinde bulunmak ve günah işlemek gibi mânalara geldiğini belirttikten sonra şöyle der:

> "Muhâlefette bulunmak, mücadele ve münakaşa etmek, bir şeyi inkâr etmek, hoş ve güzel davranışları terk etmek, emir olunan şeyin hilafına hareket etmek gibi kullanış şekilleri de verilmiştir. Kelime genel olarak, Allah'ın varlığına ve birliğine inanmayış, gerçek itikaddan sapma, inanç bozukluğu, itikatsızlık, dinsizlik

---

[235] el-Âraf 7/ 180.

[236] Mâturidî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, nşr. Fatıma Yusuf el-Hıyamî, II, 312.

[237] Nadim Macit, *Şirk ve Müşrik Toplum*, s. 27-8.

[238] Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 189.

gibi mânalarda da kullanılmaktadır. Bu kelimenin felsefedeki karşılığı "Ateizm"dir."[239]

Elmalılı, Fansız İhtilâli'nden sonra felsefenin ibtidâî devirlere geri dönüp, cahiliye döneminden kalan ve insanı sadece cismanî bir makine halinde düşünen ilhâd fikrinin, yeni bir şeymiş gibi gösterilerek hürriyet düşüncesi altında özellikle mülhidler tarafından yeniden yayılmaya çalışıldığına dikkat çeker. O, ülkemizde türemiş mülhidleri üç sınıfta hülasa eder:

1) İbtidâî tabiatçılar, bir diğer ifadeyle makine insanlar,
2) Nefislerinden başka ma'bûd tanımak istemeyen tiranlık mefkûrecileri,
3) Enfüsî ve âfâkî bir hakikate inanmayan "septikler" yani şüpheciler.[240]

"Zındık" kelimesinin de mânası ateizme yakın olmakla birlikte bu kelime İslâm literatüründe birçok mânalar için kullanılmıştır. Zındık, âlemde zulmet ve nur olmak üzere iki ezeli varlığı kabul eden kimseleri ifade ettiği gibi, her bidat sahibi ve ilhada giden kimse için de kullanılmış hatta Ehl-i sünnet'e muhalif olan kimselere de zındık denildiği olmuştur.[241] Kısaca ilhad kelimesi; imâna, İslâm'a aykırı ve İslâm dinine zıt düşüne fikir ve hareketleri ihtiva ettiği gibi, dinin bütün asıllarını inkâr edenlerle, bir tek aslını inkâr edenler ayırt edilmeksizin, bu lafzın içinde mütelaa edilmiştir.[242]

İslâmî ilimlerde ateizmin mânasını ifade edecek en yakın kelime olarak "Dehriyye" kullanılmıştır. Dehriyye zamanın ezelî olduğunu ileri sürerek bütün hadisleri zamâna isnat eden kâfirleri

---

[239] İsmail Cerrahoğlu "İlhad Kelimesinin Anlamı ve Memleketimizdeki İlhad Hareketleri", *İslâmî Araştırmalar*, s. 5.

[240] Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Makaleler I*, İstanbul 1997, s. 139.

[241] Abdurrahman Bedevî, *Min târihi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, Kahire 1993, s. 37.

[242] Cerrahoğlu, a.g.m., s. 5.

ifade etmektedir.[243] Kur'ân-ı Kerim'de "bazı kimseler "Bu (hayat) dünya hayatından başka bir şey değildir, ölüyoruz, yaşıyoruz. Bizi yok eden şey dehr (sürekli zaman) den başka bir şey değildir" dediler. Halbuki onların buna dair hiçbir ilimi de yok. Onlar sadece öyle zannediyorlar"[244] buyurulmuştur. Müşrikler, bu ifadeleriyle hayatı ve ölümü tabiî bir olay olarak görüp, zamanın geçmesiyle, yaşayan insanların öldüklerini söyleyerek bunların "fâil bir ilâh" tarafından yapıldığını inkâr ettikleri gibi, öldükten sonra dirilmeyi ve kıyameti de kabul etmiyorlardı.[245]

İmam Mâtürîdî, Dehriyye'nin âlemin aslı kabul edilen heyûlanın ezeli olduğu konusunda ittifak ettiğini belirterek Dehrîler arasında saydığı tabiatçıların tabiatta meydana gelen olayların kendiliğinden olduğunu iddia etiklerinde ve Allah'ı inkara varmalarından dolayı onların görüşlerinin geçersizliğini açıklar.[246] Gazzâlî de Dehrîleri âlemin olduğu şekliyle kadîm olduğuna inanan dolayısıyla bir Sâni'i (yaratıcıyı) kabul etmeyen kimseler olarak açıklar.[247]

Tabiat, mevcudatın ve bu mevcudatın hallerinin ismi olup aklı ve bir iş yapma gücü olmadığından sadece bir Yaratıcının varlığına delil ve alâmet olma özelliği taşır. Âlemdeki nizam ve intizamın, cisimlerin hareketinin ve bunlar arasındaki insicamın, akıl ve idrakten mahrum tabiat tarafından yapıldığını söylemek veya bunların kendiliğinden meydana geldiğini iddia etmek mümkün değildir. Tabiattan çok üstün vasıflara sahip ve ona hükmeden insan gibi ekmel bir varlığı yaratanın, kâinat gibi muntazam çalışan bir nizamı tesis edenin, tabiat olduğunu düşünenler, tarih içerisinde çıkmış olmakla birlikte, bunlar çok sınırlı sayıda kalmıştır. Farklı şekillerde tanrıtanımazların bulunduğuna dikkat çeken Étienne

---

[243] Tehânevî, *Keşşâfü ıstılahâti'l-fünûn*, I, 480.
[244] el-Câsiye 45/24.
[245] er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVII, 269-270.
[246] Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s.141-52.
[247] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s.75.

Gilson, *Ateizmin Çıkmazı* isimli eserinde bu noktada şunları söylüyor:

> "Burada tanrıtanımazların olmadığını iddia etmiyoruz. Hatta çok çeşitli tipte tanrıtanımaz olduğunu daha önce söylemiştik. Ancak bu kişiler arasında Tanrı'nın var olmayışına dair bir takım metafizik delilller ileri süren tek bir kişiye rastlayamadık. Felsefeyle uğraşan tanrıtanımazların ekseriyeti, Tanrı'nın varlığı hakkında ileri sürülen delillerin yetersiz olduğunu söylemekle iktifa ediyor. Bu ise apayrı bir husustur. Tanrı'nın var olmayışı ile ilgili bir takım delillerin istenmesi olgusu bile, Tanrı'nın varlığına dair inancın hâlâ yer aldığını telkin etmektedir. İnsanların "îmânı kaybetmek" diye isimlendirdikleri şey, onlara asla mutlu bir hadise olarak görünmemektedir.[248]

İlkçağ Yunan düşüncesinden itibaren tarihte birçok ateist filozof bilinmekle birlikte kilisenin teslis esasından kaynaklanan akıl ve mantığa ters ulûhiyyet inancından dolayı Allah'ı inkar düşüncesi bir başka ifadeyle ateizm, hızlı bir şekilde yayılmaya başlamıştır. Tabiat ilimlerinin ilerlemesinin neticesinde kilisenin müspet ilimlere ve bilim adamlarına karşı takındığı menfi tavır yüzünden Batı toplumunda ateizm daha da güç kazanmıştır.

XVI. yüzyılın sonunda Batı, bütünüyle farklı bir toplum ve yeni insanlık ülküsü doğuracak bir teknoloji üretme sürecine girmişti. Özellikle XVIII. yüzyılın kapanmasıyla birlikte Avrupa, dünyaya hâkim olmaya başlamış, Batılı devletler dünyanın birçok yerini sömürge haline getirmiş, Britanya; Hindistan'ı idaresi altına almıştı. Batılı insanların Kilisenin öğretilerine güvenmez hale geldikleri gibii onun vasıtasıyla intikal eden ancak orijinalliği bozulmuş İncil'e ihtiyaç duymadan, kendi çabaları ile tabiatı anlayabileceklerine inanmaya başladılar. Neticede yenilikçi bir kısım bilim adamları ve aydınlar, geleneksel Hıristiyanlığı yeniden yorumlama ve çağa

---

248 Étienne Gilson, *Ateizmin Çıkmazı*, s. 99.

uydurmayı kendileri için bir görev addettiler. Aklı ve gelişen bilimsel verileri esas alarak, İncil, Kilise ve Hıristiyan geleneği devirme mücadelesine girdiler. Bu istikamette özellikle Kilisenin ortaya koyduğu Tanrı'nın varlığına dair delilleri sorgulayıp yetersiz bularak[249] ateizmin önünün açılmasını sağladılar.

Aydınlanma devrinin bütün filozofları ateist olmadığı gibi modern bilimin gelişmesine büyük katkı sağlayan Bacon Allah'a ilim ile ulaşılacağını belirtirken, pozitif ilimlerin nazariyesini kuran Newton, ilim sayesinde Allah'ı bulduğunu ifade etmiştir. Leibniz ise Allah'ın varlığının zorunlu olduğuna dikkat çekmiştir.[250] Bununla birlikte bu filozoflar aydınlanma döneminin ateizm düşüncesiyle meşhur olmasını önleyememişlerdir. XVIII. asrın ansiklopedist materyalistleri ile XIX. asrın materyalist ve pozitivist filozoflarının çoğu ateistti.[251]

XIX. yüzyılın başlarından itibaren ateizm önemli bir gündem maddesiydi. Bilim ve teknolojideki ilerleme, bazılarını Tanrı'dan bağımsız olduklarını bildirmeye yöneltmişti. Bu dönem, Karl Marx, Charles Darwin, Friedrich Nietzsche, Aguste Comte ve Sigmund Freud'un, içinde Tanrı'nın bulunmadığı felsefî ve bilimsel yorumları geliştirdikleri yüzyıldı. Modernist düşünce içerisinde ateist felsefe ve bilim adamlarının dine verdikleri zarar çok daha yıkıcı olmuştur. Pozitif düşüncenin kurucusu olan Comte'un deney ve gözleme dayanan tecrübî bilginin (pozitif bilimler) dışında kalan alanı inkâr etmesi, hayatın dünyevileştirilmesinde oldukça etkili olmuş, icat ettiği pozitif din ile "insan Tanrı'nın yerine konularak" vahye dayalı her türlü kutsal değeri, bireysel ve sosyal hayattan çıkarmaya çalışmıştır.

Modern bilimin tabiatı anlamada ve izahta deney ve gözlemi yeterli görmesi ve buna dayalı bilimin ilerlemesi neticesinde

---

249 Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, s. 446.

250 Korlaelçi, *Pozitivizm'in Türkiye'ye Girişi*, s. 43, 55, 57.

251 Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s. 40.

pozitivist bilim adamları arasında ateizm düşüncesi yaygınlık kazanmıştı. Hatta XIX. yüzyılda birçok tarihçi Aydınlanma'yı, dinî inançları ve kurumları yıkmaya çalışan bilinçli çalışmaların damgasını vurduğu bir dönem olarak görüyordu.[252]

Voltaire, Hıristiyanlığın esaslarına ciddi mânada tenkitler yöneltip şüpheler uyandırırken[253] David Hume, İncil'de yer alan birçok olaya inanılmasının mümkün olmadığını söylüyordu. Bazı filozoflar "İncil'deki tarihî verilerin İncil'in bir vahiy olarak kabul edilmesine yeterli gelmediğini"[254] söyleyerek İncil'in ilâhî bir kelam özelliği taşmadığına işaret ederlerken aslında bütün bunlar ateizm düşüncesinin gelişmesine yol açıyordu. A. Comte'un fikir babası olan Saint-Simon'ın Hıristiyanlığın vazifesini ifa edemediği için yerini yeni müspet dine terk etmesini söylemesi[255] ve onun arkasından Comte'un kurduğu "insanlık dini" aslında ateizmin farklı bir tezahürü olduğundan pozitivizm düşüncesinin yaygınlık kazandığı toplumlarda ateistler de çoğalmıştı.

Pozitif ilimlerin gelişmesinden sonra bilim adamları arasında inkârcılığın ciddi mânada rağbet gördüğü bir gerçek olmakla birlikte Filibeli, gelişen ilim ve fenin inkârcı düşünceyi destekler nitelikte görmez, hatta inkârın imkânsız olduğunu belirterek, inkârcı düşünürler hakkında şöyle der:

> "Bu düşünürler imkânsızlığı pek güzel görebildikleri için nihaî sebebi, Vücûd-ı Mutlak'ı inkâr suretiyle değil, bu gerçekleri tahrif ve amaçlarından saptırmak suretiyle ilmen inkârı mümkünmüş gibi gösterirler. İşte bu itibarla inkâr: Gerçeğin tahrif edilmesi demek olur. Yani bu inkârcılar, gerçek varlığı ve nihaî sebebi inkâr etmekle acizlik göstermekte iken onu "felsefî deyimle,

---

[252] Outram, *Aydınlanma*, s. 136.
[253] Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, II, 316-7.
[254] Outram, *Aydınlanma*, s. 149.
[255] Korlaelçi, *a.g.e.*, s. 66.

gerçeğine, dinî deyimle ulûhiyyetine" aykırı bir surette tasavvur ve bu gerçeğin amaç ve kıymetini değiştirirler. Onlar işte yalnız bu itibarla inkârcıdırlar."[256]

1847 yılında Tıbbiye'yi ziyaret eden Mac Farlane okulda ünlü materyalist filozofların kitaplarının okunduğunu görünce şaşırmıştı. Bir askerî hastaneyi ziyareti esnasında doktorlara ait salonda d'Holbach'ın dinsizliğe dair kitabını bir kanepenin üstünde gören Mac Farlane, okunan kısımların özellikle "Tanrı'nın varlığına inanmanın saçmalığı, ruhun ölmezliğine inanmanın imkânsızlığına" dair yerler olduğunu belirtir.[257]

Modern düşüncenin etkisiyle Osmanlı aydınları arasında Ahmet Rıza gibi pozitivist düşünceyi benimsediğini açıkça ifade eden veya Abdullah Cevdet gibi materyalist olduğu belli olan ve toplum tarafından dinsiz kabul edilen kimseler olmuş ayrıca Beşir Fuad gibi inançsızlığı kendisini intihara götüren kimse de çıkmıştır.

Bir materyalist olmasına rağmen Osmanlı'ya hizmeti mukaddes gören[258] Beşir Fuad, 1883 yılında ilk yazılarını Henry Lewis'in *Felsefe Tarihi*'nden yaptığı çevirilere ayırır ve batı düşüncesine büyük ilgi duyar. Beşir Fuad 1884 yılında müspet ilimlerin dışında hiçbir ilim olmadığını söyleyerek pozitivizmin bilim anlayışını benimsediğini açıklar.[259]

Kur'ân-ı Kerîm'i Fransızca tercümesinden, tefsirini de Avrupa dillerinden öğrenecek kadar kendi kültürüne yabancılaşan[260] Beşir Fuad, Batı'nın bilim felsefesini göklere çıkararak, pozitivist

---

[256] Filibeli, *Allah'ı İnkar Mümkün Mü?* s. 26

[257] Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 232-3.

[258] Ahmed Midhat Efendi, *Beşir Fuad*, nşr. N. Ahmet Özalp, İstanbul 1996, s. 19.

[259] Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 185.

[260] A. Midhat Efendi, *a.g.e.*, s.22.

düşünce adamlarının eserlerini okuyup tercüme edecek derecede Batı düşüncesini sahiplenmişti. İlm-i kelâmı bir ilim olarak görmeyen ve uğraşılmaya değer bulmayan Beşir Fuad, yalnız müspet ilimleri ilim kabul ederek materyalizmin şiddetli bir savunucusu olmuştur.[261] Beşir Fuad, Osmanlı'da ilk defa geniş olarak pozitivizm ve onun edebiyata tatbiki olan natüralizmden bahseden ve bunları kabullenen kişi olduğundan ilk Türk pozitivisti olma unvanını kazanmıştır.[262]

XIX. asırda Tıbbiyeyi ziyaret eden bir İngiliz seyyah öğrencilerin arasında "maddeciliğin" fazla ilerlediğinden şikâyet etmişti.[263] Bu itibarla Beşir Fuad'ın askerî liseden mezun olması bir rastlantı değildir. O, materyalizm ve pozitivizmi ilk defa açıkça müdafaa etmenin yanında intiharı ile de devrinin düşünce ve inanç buhranının âdeta sembolü olmuştur.[264]

Beşir Fuad'ın dinden mahrum kalmasının en önemli sebeplerini, onun kültürünün kaynağını teşkil eden Avrupa materyalist ve pozitivist düşünce sistemlerinin tesirlerinde aramak gerekirdi. O, Büchner (1824-1989)'in "Madde ve Kuvvet" ismindeki eserini okumuş ve onun diğer materyalist görüşlerini benimsemekle kalmamış, başkalarına da tavsiye etmişti. Beşir Fuad, Fransız natüralizmini Türkiye'de tanıtmış, özellikle Zola'nın (1840-1902) görüşlerini okuyuculara anlatmak için uzun izahlarda bulunmuş ve onun düşünceleri ileriki düşünürlerin fikirlerinde yer etmiştir.[265] O, çoğu materyalizm düşüncesine sahip birçok filozofu takdir etmekle birlikte en fazla pozitivizme bağlı kalmıştı. Aguste Comte ve onu takip eden filozofların bütün eserlerini okumuş ve bu düşünce sistemini benimsemiştir.

---

[261] Okay, *İlk Türk Pozitivist ve Natüralist Beşir Fuad*, s. 50.

[262] Korlaelçi, *a.g.e.*, s. 192.

[263] Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, s. 58

[264] Tanpınar, *a.g.e.*, s. 265, 385.

[265] Mardin, *a.g.e.*, s. 56-58

Beşir Fuad, pozitivist düşünce doğrultusunda tek hakikatin tecrübe olduğunu ve tecrübe ile müşahede edilmeyen şeyin hayalden ibaret kaldığını kabul ederek metafiziği inkâr etmiş fakat din mevzuunda bir şey söylememiştir. Ancak Comte'u XIX. asrın en büyük dâhisi olarak kabul etmesi ve onun din hakkındaki düşünceleri üzerine bir tenkitte bulunmaması, bu konuda da pozitivizm düşüncesine intisap ettiği şeklinde anlaşılmıştır.[266]

Osmanlı aydınları arasında inkârcılığa gidenler olmakla birlikte toplumda ateizm düşüncesi kabul görmemiştir. O günkü toplumun şartları açısından ifadesi zor gibi görünse de ateist olduğunu ifade eden bir Osmanlı'ya rastlanılmamış ise de Tevfik Fikret'in şiirlerinde inkârcılığın açıkça ifade edildiğini görmekteyiz.

1908'den sonra din, vatan, milliyet fikirleri etrafında kuvvetli görüşlerin serdedildiği bir dönemde, Mehmet Kaplan'ın ifadesiyle "dinî hislerini daha Servet-i Fünun devrinde kaybetmiş olan Fikret, Türkiye'yi ve dünyayı geri bırakmış olduğuna inandığı dinin tekrar canlanmasına" kızmış ve şiirlerinde bu cereyana karşı cephe almıştır.[267] Çalışmamız içerisinde yeri geldikçe belirteceğimiz gibi Tevfik Fikret, İslâm'da îmân esaslarını ihtiva eden "Âmentü"nün yerine insan, akıl, tabiat, fen, bilim ve tekniğin esas alındığı bir "*Medeniyet âmentüsü*" veya bir başka ifadeyle "modernist kateşizm metni" oluşturarak[268] modernist düşünceye mistik bir mâna kazandırmaya çalışmıştır.

Edebiyat ve düşünce dünyamızda bıraktığı izlerin yanı sıra *Tarih-i Kadim* ve "*Halûk'un Âmentüsü*"nü yazarak dinlere karşı açıkça cephe alan Tevfik Fikret, özellikle Cumhuriyet döneminde yazılan ve dinî şüphe ihtiva eden şiirlere ilham kaynağı olması açısından da dikkat çekicidir.[269]

---

[266] Okay, *a.g.e.*, s. 188.

[267] Kaplan, *Şiir Tahlilleri 1*, s. 180.

[268] Akay, *Tanzimât Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirleri*, s. 59-60.

[269] Tural, *Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Din Duygusu*, s. 30.

Tevfik Fikret, "Ebnây-ı beşer birbirinin kardeşi... Hulyâ! / Olsun, ben o hulyâya da bin canla inandım" diyerek bütün insanlığın kardeş olduğu düşüncesinin bir hayal olduğunu kabul etmekle birlikte, masonik anlayışın tesirlerini taşıyan dünya insanlarının kardeşliğine inandığını ifade eder. Tevfik bu beyit ile Şinâsî'nin Hugo'nun piyesinden aldığı[270] "Milletim nev-i beşerdir vatanım rûy-i zemin" mısrasını bir başka şekilde ifade ederek devrin modernist düşüncesine duyduğu hayranlığı açıklar.

Fikret'in "her türlü tefsire müsait bir ateizmin sarih bir beyannamesi kabul edilen "Halûk'un Defteri" ile ondan daha kati bir ateizmin söz konusu olduğu belirtilen[271] "Tarih-i Kadîm" isimli eserinin Osmanlı'da ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında garpçılık düşüncesinin âdeta dinsizlik ve Allah'ı inkârcılık şeklinde takdim edilmesinde önemli tesirinin olduğu söylenebilir. Fikret, "Târîh-i Kadîm'e Zeyl" isimli uzun manzumesinde ise: "Ben ne ma'bûd, ne de mu'bid bilirim / Kendimi hilkaten âbid bilirim" diyerek; ibadet edeni de ibadet ettireni (Allah'ı) de tanımadığını ifade ederek, Allah'ı inkâr (ateizm) yolunda ilerlemiştir. O, mücerret insanı yeryüzünün tanrısı yaparak şöyle diyordu[272]:

> Takdis eden beşer,
> Takdise müstehaktır,
> Odur rabb-i hayr ü şer,
> Rabb-i mümkinât.

Fikret'in, "Taşırım kalb-i şegaf-peymâda / beşerin aşkını, âlâmını da" diyerek "beşerin aşkını da elemlerini de kalbinde taşıdığını" söylemesinde modernist düşünce çerçevesinde hümanizmin izleri görülür.

---

270 Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 177.

271 Akay, *Tanzimât Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirleri*, s. 71.

272 Peyami Safa, *Din, İnkılâp, İrtica*, İstanbul 1978, s. 44.

Nübüvvet (Peygamberlik)

Arapçada "haber" mânasını ifade eden "nebe" kelimesinden gelen nübüvvet, Türkçede "peygamberlik" kelimesinin karşılığı olarak kullanılmakta olup, aynı kökten çıkmış olan nebî ise Farsça bir kelime olan "peygamber" kelimesi ile aynı mânada, yani haber veren mânasında kullanılmaktadır.[273]

İslâmî ilimlerde yer aldığı zaman nebi genel olarak; Hz. Allah'tan haber getirmesinden dolayı, Allah ile mahlûkât arasında vesile ve yol mânasında kullanılmıştır.[274] Seyyid Şerif Cürcânî nebiyi; "Kendisine bir melek vasıtasıyla vahyolunan veya kalbine ilham olunan veya salih bir rüya ile kendine haber verilen kimse" olarak tarif eder. Resulün tarifini ise "Hz. Allah'ın, hükümlerini mahlûkâta tebliğ için gönderdiği insan" şeklinde yapan Cürcânî, resûlün nebiden daha faziletli olduğunu, zira resule, nebiye gelen vahiyden farklı olarak Cebrâil (a.s.) tarafından hususi vahiy getirilip, kitap indirildiğini belirtir.[275] Derinliğine inildiğinde farklı bazı yönleri olmakla birlikte "resûl" ve "nebi" kelimeleri birbirine yakın mânada kullanıldığından[276] Kelâm ilminde "Nübüvvet" başlığı altında nübüvvet ve risâlete dair bütün mevzular incelenmiştir.

İman konusunu incelerken belirttiğimiz şekilde âlimler îmânı, "Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Allah Teâlâ tarafından getirdiği kesin olarak bilinen hususların tamamını kalp ile tasdik dil ile ikrar etmek"[277] şeklinde tarif etmişlerdir. Bu itibarla îmânın tarifine baktığımızda

---

[273] Firuzâbâdî, *Kâmus*, I, 102; Şemseddin Sâmî, *Kâmus-ı Türkî*, İstanbul 1317, s. 367.

[274] Taftazânî, Şerhu'l-Makâsıd, V, 5; Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, s. 268.

[275] Cürcânî, *et-Tarifât*, s. 147, 294.

[276] Aradaki farklılık için bkz:, Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, s. 222; Aliyyü'l-Kârî, *Şehu'l-Emâlî*,. s. 16.

[277] Bağdâdî, *a.g.e.*, s.249; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.153; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber*, s. 124; *Şerhu'l-Emâlî*, s.28; Hapûtî, *a.g.e.*, s. 252-3.

İslâm açısında geçerli kabul edilen bir îmânın temelinde genel mânada nübüvvet, hususi mânada ise Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğinin tasdikinin olduğunu görürüz.

Âyetlerdeki "âmenû" (imân ettiler) lafzının "saddekû"(tasdik ettiler) mânasına geldiğini söyleyen İmam Mâtürîdî[278] başta olmak üzere kelâm âlimleri[279] "zarûrât-ı diniyye" denilen ve Allah tarafından getirdiği kesin olarak bilinen hususların hepsinde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) doğru olduğunun kalben kabul edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bir başka ifadeyle îmânın esası olan Kelime-i Tevhîd'i söyleyen kimse, Hz. Allah'ın birliğini ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğini kabul etmiştir.

Kelime-i Tevhid ile icmâlen (topluca) imân esaslarını kabul eden kimsenin îmânın sahih olabilmesi için Resûlullah'ın (s.a.v.) Cenâb-ı Hak tarafından getirdiği kesin olarak bilinen diğer konulara da inanması zorunludur. Bunların başında "Cibril hadisinde"[280] ifadesini bulan îmânın altı esası, İslâm'ın beş şartı başta olmak üzere Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'te kesin olarak yer alan ve tevâtüren bize gelen hükümleri kabul etmek mümin olmak için zorunludur.[281]

İmanın sıhhati ve geçerliliğinin devamı için bir müslümanın Hz. Muhammed'i (s.a.v.) Allah tarafından getirdiği kesin olarak bilinen hususlardan bir tanesinde bile tekzipten(yalanlama) uzak durması zorunludur. Bu itibarla Gazzâlî "Peygamber'i yalanlayan

---

278 Mâtürîdî, *et-Tevhid*, s. 377; *Tevilât*, I, 47.

279 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 389-390, Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 249; Nesefî, *a.g.e.*, II, 813; Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*; s. 78; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 177; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber*, s. 125.

280 Buhârî, "Îmân"36; Müslim, "Îmân"1; Ebu Davûd, "Sünnet" 15; Nesâî, "Îmân"6; Tirmizî, "Îmân"4; İbn Mâce, "Mukaddime"9

281 Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 89; Cürcânî, *a.g.e.* II, 456; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 153, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 177; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber*, s. 125; Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 103.

kimsenin küfre gideceğini" belirterek[282] îmân esasları içerisinde nübüvvetin önemine işaret etmiştir.

Allah Teâlâ insanlara gönderdiği dini nübüvvet esası üzerine bina etmiş ve bunun için gerçek miktarı Allah katında malum, bir kısmını Kur'ân'da anlattığı, bir kısmını da anlatmadığı binlerce peygamber göndererek[283] toplumlara kendine kulluğun nasıl yapılacağını açıklamıştır. Bir âyette kullarına vahyin esas alındığı dine tabi olmalarını emretmiştir. Bir âyette Peygamberimiz Hz. Muhammed'e (s.a.v.) hitaben; "Biz, Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik. İbrâhim'e, İsmâîl'e, İshâk'a, Yakûb'a, torunlarına, İsa'ya, Yûnus'a, Hârun'a ve Süleyman'a da vahyetmiştik"[284] buyrularak insanlık tarihindeki vahiy esasına dayalı nübüvvet geleneği ifade edilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de "Peygamber, Rabbinden kendisine indirilene îmân etti, müminler de (îmân ettiler). Her biri; Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine îmân ettiler ve şöyle dediler: "Onun peygamberlerinden hiçbiri arasında ayırım yapmayız"[285] ifadesiyle âyette bütün peygamberlere inanmak, yani nübüvvet müessesesi îmânın en önemli esasları arasında zikredilmiştir.

Bir başka âyette ise: "(Allah Teâlâ) "Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!" diye Nûh'a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrâhim'e, Mûsa'ya ve İsa'ya emrettiğini size din kıldı" buyrularak dinlerin esasının nübüvvet olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu ve benzeri âyetlerde[286] Hz. Muhammed'in getirdiği esasların önceki peygamberlere vahyedilen hususlarla paralellik arz ettiği ifade edilmiş ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinin önceden

---

282 Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 78, 79, 89

283 en-Nisa 4/164

284 en-Nisa 4/ 163

285 el-Bakara 2/285.

286 en-Nahl 16/36; el-Enbiyâ 21/25,

beri devam eden nübüvvet müessesesinin bir devamı olduğu açıklanmıştır.

İnsanlık tarihinde Cenâb-ı Hakk'ın nübüvvet vasıtasıyla kullarına hükümlerini bildirip, emir ve nehiylerini haber verdiğinden âyette Allah'a ve Resulüne (Hz. Muhammed) îmân etmeyenlerin kâfir oldukları beyan edilerek, sadece Allah'a îmânın kişinin cehennemden kurtulması için yeterli olmadığı beyan edilmiştir.[287]

İnsanlar akıllarıyla Hz. Allah'ın varlığına inanabilseler de O'nun sıfatlarını ve ibadet şeklini bilmekte akıl yetersiz kalmakta, nübüvvetten mahrum insanlar bir "üstün varlığa" inansa bile büyü ve hurafeye dayalı batıl düşüncelerden kendini alıkoyamamaktadır. Sadece aklın bu hususlarda yeterli olmadığını kendilerini insanların en akıllıları gören birtakım filozofların düşüncelerinden anlamak mümkündür. Daha önceki bölümlerde belirtildiği gibi tarihte meşhur birçok felsefeci Allah inancına ulaşamadan ölüp gittiği gibi, bir ilah inancına sahip olanların çoğu da kulluk şuurundan mahrum kalmışlardır. Bu itibarla insanlara kulluk vazifelerini göstermeleri ve onlara dünyevî ve uhrevî saadetin esaslarını bildirmeleri için Allah tarafından gönderilen bir peygambere her zaman ihtiyaç duyulmuştur.[288]

Ayrıca âhirete taalluk eden hususlar ve metafizik âlem, ancak bir peygamberin vereceği bilgiler istikametinde doğru bir şekilde öğrenilmektedir. Nitekim Gazzâlî, insanların bilgi elde etmesinde aklın ve duyuların önemini belirttikten sonra onlarla elde edilmeyen bilgilere de insanın ihtiyacı olduğuna dikkat çeker ve bunun da ancak nübüvvetle olacağını söyler ve nübüvvetle sabit olan bilgilerin akıl ve duyular gibi başka bir şeyle elde edilmeyeceğini belirtir. Nübüvveti kabul etmemenin cehaletten kaynaklandığına dikkat çeken Gazzâlî, "yaratılıştan

---

[287] el-Fetih 48/13.

[288] Pezdevî, *a.g.e.*, s. 92.

kör olan, tevâtür yoluyla ve dinlemekle renkleri ve şekilleri bilmediğinden, bunlar kendisine anlatılınca bilmez ve kabul etmez" diyerek peygambere olan ihtiyacı vurgular ve kör insanın renkleri bilmemesinin renklerin varlığına bir zarar vermeyeceğini söyler. Gazzâlî, bedenî hastalıkların tedavisinde tabiplere ihtiyaç olduğu gibi kalbî hastalıklarının tedavisi için de peygamberlere ihtiyaç bulunduğunu belirtir.[289]

Taftazânî ise insanın yaradılışı itibariyle medeni bir varlık olduğundan hareketle insanlar arasındaki münasebetlerin âhiretin esas alınarak sağlıklı bir şekilde yürümesi için Allah'ın gönderdiği şeriatın insanlara ulaştırılması için nübüvvetin gerekli olduğunu ifade eder. Taftazânî, insanların akıl ve duyularının farklı olması sebebiyle birçok konuda aynı düşünmelerinin imkân dâhilinde olmakla birlikte peygamberin getirdiği esasa göre hareket edilmesi durumunda anlaşmazlıkların ortadan kalkacağına işaret eder.[290]

İlâhî dinlerin esaslarında nübüvvetin önemli bir yeri bulunmakta ve insanlık tarihi nübüvvetle başlamaktadır. Zira ilk insan Hz. Âdem aynı zamanda ilk peygamberdir ve Hz. Allah onu halifesi olarak yeryüzüne göndermiştir.[291] Kur'ân'ın beyanına göre Cenâb-ı Hak, Hz. Âdem'den sonra da her milletten seçtiği insanları peygamberlikle vazifelendirerek[292] insanlar için lazım olan dünya ve âhiret saadetinin esaslarını bildirmiştir.[293] Bu itibarla insanlık tarihi peygamberden mahrum kalmamıştır.

Tarih ilmi de her millete bir peygamberin gönderildiğine şahadet etmektedir. Dünyanın herhangi bir bölgesinde tevhid esasına dayalı bir dinin esas çizgilerini bulmak ve bunların tarihin

---

[289] Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, s. 67-68

[290] Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, s. 21.

[291] el-Bakara 2/30-7.

[292] Fâtır 35/24.

[293] Yûnus, 10/ 47.

seyri içersinde beşerî müdahalelerle asıllarının nasıl bozulduğunu görmek mümkündür.[294]

Allah'ı inkâr eden veya bir ilahı kabul etmekle beraber vahiy esasına dayalı bir dini kabul etmeyen insanların düşüncelerinin temelinde nübüvvet müessesesini inkâr bulunmaktadır. Bu itibarla modernleşme düşüncesi istikametinde ateist veya deist olarak görüşlerini verdiğimiz bilim ve düşünce adamları aynı zamanda peygamberliğe ihtiyaç olmadığını kabul etmişlerdir. Nitekim İmâm Mâtürîdî, Allah'ı bilmeyen kimselerin veya O'nun varlığını kabul etmekle birlikte Allah'ın emir ve nehiylerinden habersiz kimselerin peygamberliği inkâr ettiklerini belirtmektedir. Mâtürîdî, bazı kimselerin nübüvveti kabul etmekle birlikte ehil olmayan kimselerin peygamber olduğunu iddia ederek veya aklın ondan müstağni olduğunu söyleyerek bir nevi inkâra gitmelerine işaret eder.[295]

Hindistan'da bazı âlimlerin Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğinin bin yıldan sonra geçerli olmayacağına dair iddialarda bulunduğu[296] bir dönemde ve Ekber Şah'ın iman esaslarından birisi olan nübüvvet müessesinde yaptığı tahribata karşı peygamberliğin önemini ispat için İmâm-ı Rabbânî, *İsbâtü'n-Nübüvve* isimli eseri yazmıştı. İmâm-ı Rabbânî bu eserde aklî ve naklî delillerle peygamberliğe olan ihtiyacı ve lüzumu ortaya koydu. İnsanların felsefe ilmine dalıp, Hint filozoflarının kitaplarını okumalarından ve ehl-i küfre ait eserlerden zevk duymaya başlamalarından sonra müslümanların, nübüvvet başta olmak üzere birçok itikadî konuda inançlarının bozulduğunu belirten İmâm-ı Rabbânî, söz konusu eserinin baş tarafında müslümanların durumunu şöyle tasvir eder:

---

[294] Gölçük-Toprak, *Kelâm*, s. 270.

[295] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 176.,

[296] Nedvi, Ebu'l-Hasan Ali el- Hüseynî, *el-İmâm es-Serhindî hayâtuh ve âmâluh*, Kuveyt 1994, s. 40.

"Şu zamanda nübüvvet konusunda insanların itikatlarında bozulma meydana geldi ve nübüvvetle sabit olan şerî hükümlerle amel konusunda gevşeklik oluştu ve bu, halk arasında yaygınlık kazandı. Bu durum o dereceye ulaştı ki, zamanımızın bazı mütegallibesi (zorbacı yöneticiler) peygambere ve dine bağlılıklarından dolayı âlimlerin birçoğunu anlatılması uygun olmayacak şekilde cezalandırdılar. İnsanlar onun meclisinde son peygamber Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ismini açıkça zikretmekten kaçınır oldular."[297]

Modernleşme çerçevesinde "peygamberliği inkâr" da daha çok pozitivist ilkeler doğrultusunda, sadece aklın ve müspet bilime dayalı verilerin geçerliliğini kabul ederek, ferdî veya ictimâî hayatta vahye, dolayısıyla Peygamber'e bir alan bırakılmamak şeklinde ortaya çıkmıştır.

Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*'nün "Peygamberler" maddesinde "Şu peygamberlik mesleğinin nankör bir meslek olduğunu kabul etmek gerek... Yalın ayak yürüyen, kapı kapı dolaşarak dilenen yüzlercesi var" diyerek peygamberlik makamına hiçbir kutsiyet atfetmeden, onu sıradan bir meslek gibi görmenin yanında o makamı aşağılar. Voltaire, peygamberler hakkında "onların geleceği bilen insanlar olduğunu inkâr etmiyorum" dedikten sonra şöyle devam eder:

"Kutuplara kadar bir delik açmak, hastaların içini reçine ile sıvamak isteyen bir filozofun yahut zamane delisinin pek güzel hayal ettiği gibi, bunun için insanın ruhuna bir parça coşkunluk vermesi yeter."[298] Voltaire bu ifadeleriyle peygamberlerin söylediklerinin hayal mahsulü olduğunu belirterek o makamın itibar kaybına uğramasına yardımcı olur.

İslâm tarihinde dehrîlerin Allah'ı inkâr etmelerinin yanı sıra peygamberliği de inkâr ettikleri, Berahime'nin ise bir yaratıcının

---

[297] İmâm-ı Rabbânî, *İsbâtü'n-nübüvve*, s. 3.

[298] Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, II, s. 299-300.

varlığını kabul etmekle birlikte peygamberliği inkâr ettiği[299] eskiden beri bilinmekle birlikte bunlar geçmişte İslâm âleminde pek varlık gösterememişler ve halk nezdinde pek rağbet görmemişlerdir. Meselâ âlemin ezeli olduğunu söyleyip, peygamberliğe hücum eden[300] İbnü'r-Ravendi (827-911), peygamberlerin getirdiği hükümlerin akıl ile de anlaşılmasından hareketle akla uygun olan hususlarda vahye ihtiyaç olmadığını, akla aykırı olan konuların ise batıl olduğunu söyleyerek nübüvvetin ve ibadetlerin mânasız ve faydasız olduğunu iddia etmiştir.[301] Bununla birlikte tarih içerisinde "nübüvveti inkâr" düşüncesi müslümanlar arasında taraftar bulmakta zorlanmıştır. Zaten bu nevi düşüncelere İslâm âlimleri tarafından da mukni cevaplar verilmiş olup, müslümanların onların görüşlerine itibar etmemesi için gerekli tedbirler alınmıştı.[302]

Batı'da modernizm düşüncesinin geliştiği dönemde, müspet ilimler sayesinde ortaya çıkan medeniyetin kaynağının İspanya ve Sicilya yoluyla Batı'ya yayılan İslâm kültürü olduğu düşüncesi, modern değerlerin İslâm dünyası tarafından kabullenilmesine vesile yapılmaya çalışılmıştır. Muhammed Abduh tarafından geniş olarak ifade edilen, özelikle de Muhammed İkbal tarafından felsefi bir boyutta dile getirilen İslâm'ın akılcı ve medenileştirici yönü üzerine yapılan aşırı vurgu neticesinde insanlığın gelişme ve olgunlaşma sürecinde olduğu düşüncesi, nübüvvetin, dolayısıyla vahyin insan hayatı üzerinde fonksiyonlarını azaltması düşüncesini ihtiva ettiğinden dikkat çekmektedir. Bu düşünceye göre insanlık öyle bir olgunluk seviyesine ulaşmıştır ki artık insanlığın vahyin yardımına ihtiyacı kalmamıştır.[303]

---

[299] Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 26, 53.

[300] Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1987, s. 80.

[301] Bedevî, *Min Târihi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, s. 138-9.

[302] Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, s. 34.

[303] Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 307.

Söz konusu düşünceye göre İslâm, bu olgunlaşmaya katkı sağlamış, insanı sahip bulunduğu akıl ve ilmî güçler konusunda şuurlandırıp, gelişmesinin önünü açmıştır. Bu düşünce dikkatle incelendiğinde pozitivist düşüncenin değerlerinin müslümanlar tarafından benimsenmesini sağlamak için modern düşünceye İslâmî bir yorum getirildiği görülür. Aslında bu gibi modernist İslâmî yorumlar, birçok dinî esasa yeni mânalar yükleyerek, onları tahrif ederek dolaylı yoldan inkâra götürdüğü için İslâmî esasları doğrudan inkârdan daha büyük tehlikeler doğurabilir. Zira pozitivist esaslar çerçevesinde İslâm'ın modernist bir yorumunun yapılmasının doğuracağı sonuçların her müslüman tarafından bilinmesine imkân yoktur.

Ülkemiz de dâhil İslâm coğrafyasında bazı aydınlar tarafından modernist düşünce çerçevesinde geliştirilen ve Hz. Peygamber'in getirdiği vahyi geri plana atan, laik ve seküler ilkelerin İslâm'da bulunduğuna dair iddialarını desteklemek için çeşitli naslarda yaptıkları yorumların İslâmî ilimlerdeki tevil ve tefsir şartlarının çok dışında kaldığı dikkat çekmektedir. Modern düşünce çerçevesinde aklın ve müspet ilimlerin verilerinin birçoğunun İslâm tarafından tasvip edildiğini hatta emredildiğini söylemek mümkün olduğu gibi önceki müslümanların bu verilerin birçoğunu ürettikleri ve kullandıkları da tarihi bir gerçektir. Ancak bilimin ve aklın insan hayatında sahip olduğu bu önemli mevki, İslâm dünyasında modernleşme dönemine kadar vahyi, dolayısıyla nübüvvet makamını devre dışı bırakacak bir seviyeye ulaşmamıştır. Bilindiği gibi Mekke döneminde müşriklerin Hz. Muhammed'in peygamberliğine karşı çıkmalarının en önemli sebeplerinden birisi, dünyevî iş ve hayatlarının İslâmî esaslar istikametinde tanzim edilerek, hâkimiyetlerinin ilâhî nizam altına alınmasını istememeleriydi.[304]

Yukarıda açıkladığımız üzere müslümanların batı düşüncesiyle temasından sonra özellikle kilise-bilim çatışması çerçevesinde

---

[304] Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul ts. s. 167.

Avrupa'da dine ve dinî değerlere karşı oluşan bir tepki neticesinde mânevî değerler önemini kaybederken, peygamberlik müessesesi de bundan nasibini almıştır. Hatta "modern", bir mânada gerçekte her şeyi yöneten ve insana vahiy yoluyla bildirilen ebedî esaslardan ve müteâl (aşkın) olandan koparılan ve ayrılan şeyi ifade ettiğinden[305] dolayı modernleşmenin yaygınlık kazanması dünyevîleşmeyi hızlandırarak dinî değerlerin bu arada nübüvvetin de insanlar ve toplum üzerindeki değerini azaltmıştır.

Aydınlanma düşüncesinin tezlerinin oldukça tesiri altında kalan en önemli şahıslardan biri olan İbrâhim Şinâsî, dinî değerlerin basitleştirilerek tahrif edilmesine öncülük etmişti. Pozitivizmin hâkim olduğu zamanlarda Fransa'da yaşayan[306] Şinâsî'de Voltaire'in tesirlerini açıkça görmek mümkündür. Şinâsî:

> Kitapsız görülür sun-ı sân'-i ezelî,
> Tutar hayatına şahid vücûd-ı Hakk'a darîr.

beyti ile Allah'ın peygamberin getirdiği vahiy ile değil de akıl yoluyla bilinebileceğini söyleyerek İlahî bir kitaba ihtiyaç olmadığını ifade etmiştir. Şinâsî'nin bu ifadesiyle peygamberlik müessesesinin bir öneminin olmadığına inandığını görüyoruz.[307]

Şinâsî, şiirlerinde Hz. Peygamber'i hiç zikretmediği halde medeniyetten bir din gibi bahsederken getirdiği nizamla medeniyet kapısını açtığını düşündüğü Reşid Paşa'yı şu mısralarıyla bir peygamber gibi övmüştür:

> Acep midir medeniyet resulü dense sana,
> Vücud-ı mu'cizîn eyler taassubu tahzîr.
> ...
> Sensin ol fahr-i cihân-ı medeniyet ki heman,
> Ahdini vakt-i saadet bilir ebnây-ı zaman.

---

305 S. Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, s. 90.

306 Akay, *Tanzimât Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirler*, s. 37.

307 Tanpınar, *a.g.e.*, s.193; Akay, *a.g.e.*, s. 43.

Şinâsî, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) ait olan " fahr-i cihân, asr-ı saâdet" gibi tabirleri her ne kadar kelime mânasında kullansa da sıradan insanlara vererek bu ıstılahların İslâm dininde ifade ettiği mefhumlarını basitleştirip, tahrif eder. Eskiden beri Allah, Peygamber ve Kur'ân-ı Kerîm hakkında kullanılan kelimelerin fâni insanlar ve fâni işler için kullanılması dinî hislerin yozlaşmasının bir alâmetidir[308] Bu itibarla Şinâsî'nin daha sonraki bozulmaya öncülük ettiği söylenebilir.

Mısır'da XIX. asırdan itibaren başlayan İslâm modernizmin gerçek başı kabul edilen Cemalettin Efgânî, Dârülfünun'un müdürlüğüne tayin edilen Bektâşî ve materyalist Tahsin Efendi ve Yüksek Maârif Meclisi Başkanı Münif Efendi ile sıkı bir ilişki kurduğundan Dâru'l-fünûnun açılış merasiminde bir konuşma yapmaya davet edilmişti.

Tahsin Efendi Paris'te kaldığı yıllarda moda olan materyalist düşünürlerin eserlerinden etkilenmiş ve "müslüman milletlerin kalkınmasının tek yolunun, kafaların din dogmalarından, yani vahye dayalı esaslardan kurtulup, çağdaş fenlerin benimsenmesinden geçtiğini"[309] düşündüğünden olsa gerek, Efgânî'ye konferans verdirmekte acele etmişti. Efgânî, 1870 yılında Dârülfünun'da verdiği "hakikatu's-sınâ'a" konulu konferansta "nübüvvetin (peygamberliğin) sanatlardan bir sanat olduğunu" söylemişti. Efgânî'nin peygamberliği insanın kendi çalışmasıyla ele edilemeyen, sadece Allah tarafından verilen bir lütûf olduğunu göz ardı ederek onu sıradan bir meslek gibi göstermesi Osmanlı ulemâsının büyük tepkisini çekmiş[310] ve Dârülfünun tatil edilerek kendisi İstanbul'dan kovulmuştu.

İslâm'ın temel esaslarını açıkça inkâra cesaret edemeyenler, o esaslara ait ıstılahların içini boşaltarak (tarihte geçmiş

---

[308] Kaplan, *Nesillerin Ruhu*, s. 21

[309] Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 239.

[310] Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, s. 149.

bazı milletlerin yaptığı gibi kelimeleri konuldukları mânanın dışında kullanarak), tahrif ederek ve farklı yorumlayarak dolaylı bir şekilde inkâr etmişlerdir. Bu çerçevede nübüvvet de İslâmî ilimlerde ifade ettiği mânanın dışında kullanılarak etkisiz hale getirilen kurumlardan birisi olmuştur. Hindistan'da iken İslâm ile Hıristiyanlık arasında ilişki kuran Ahmed Han'ın (ö.1898) 1870 yılında İngiltere'de kaldığı dönemde Batı'ya duyduğu hayranlığı artmış ve Hindistan'a döndüğünde bütünüyle tabiatçı terimlerin kullanıldığı bir tefsir yazmıştı.[311]

XIX. yüzyıl Avrupasının akılcılığa ve tabiat felsefesine dayalı modernist düşüncesinden büyük ölçüde etkilenen[312] ve bu sebeple modern bilimci görüşleriyle meşhur olan Ahmed Han; "Ben nübüvveti tabii bir şey kabul ediyorum. Peygamber daha annesinin rahminde iken peygamberdir... Nübüvvet diğer insanî melekeler gibi bir melekedir ve kimde bulunursa o kimse peygamber olur" diyerek nübüvvetin ilâhî yönünü âdeta ortadan kaldırır. Ahmed Han bu görüşüyle geçmişte bir kısım felsefecilerin iddia ettiği görüşü farklı bir ifadeyle tekrar ederek kelâmcıların ortaya koyduğu İslâm'ın nübüvvet anlayışından ayrılır.[313]

Ahmed Han, âlimlerin önceki dönemlerde hadislerin sıhhatini tespit maksadıyla geliştirdikleri cerh ve ta'dil ilmini kâfi görmeyerek hadislerin metin tenkidinin yapılmadığını, dolayısıyla *Sahîhayn*'ın tamamının sahih olmadığını ileri sürmüştür. O, şarkiyatçılar gibi, Kütüb-i sitte'nin hukukun yanılmaz kaynakları değil, müslümanların ilk birkaç neslinin tarihî yaşantı ve düşüncelerinin bir kaynağı olduğunu iddia ederek, siyâsî ve fikrî mânada beraber yaşadığı Hıristiyan misyonerleri ve şarkiyatçılardan etkilendiğini göstermiştir. Zira Modern düşünce döneminde gelişen ve ilk şarkiyatçıların kullandığı; akılcılık, tarihselci yaklaşım, Kitâb-ı

---

311 Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 176.

312 Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 303.

313 Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, s. 96.

Mukaddes'i tenkit çerçevesinde geliştirilen usul ve yöntemleri, ilk defa Ahmed Han, hadîslere tatbik ederek birçok hadîsin uydurma olduğunu iddia etmiştir.[314]

Ahmed Han, peygamberlerin davalarında doğru olduklarını ispatta önemli bir vasıta olarak kullandıkları mucizeleri de inkâr etmiştir. Tabiat olaylarının belirli bir sebep-sonuç ilişkisiyle zorunlu olarak devam ettiğini söyleyen Ahmet Han, mucizeleri tabiat kânûnlarına tabi tutmuş ve bu itibarla da onların mucize olduğunu kabul etmemiştir.[315]

Modernizm düşüncesinin yaygınlık kazanmasının neticesinde akla ve müspet ilimlere dayalı verilerin hayatın bütün yönlerine egemen olup, bütün kurumların dünyevileştirilerek dinî değerlerin geri plana itilmesiyle birlikte nübüvvetin tesirinin azaldığını gören Harpûtî ve İzmirli gibi devrin kelâm âlimleri bu konunun daha fazla üzerinde durulması gerektiğinde hem fikir olmuşlar. Aklın ve müspet ilimlerin birçok hususta yetersiz kaldığına dikkat çeken söz konusu âlimler, naklî delillerin yanı sıra aklî delillerle de peygamberliğe olan ihtiyacı ve onun ferdî ve ictimâî hayattaki önemi konusunda geniş açıklamalarda bulunmuşlardır.[316]

İyi veya kötü mutlak yol mânasına gelen[317] "*sünnet*"; dinde gidilen yol olarak tarif edilmiş[318] olmakla birlikte İslâmî ilimlerde Sünnet, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) söz, fiil ve takrirleri için kullanılmakta ve Kur'ân-ı Kerîm'den sonra İslâmî hükümlerin ikinci önemli kaynağını teşkil etmektedir.[319]

---

314 İbrahim Hatipğolu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları,* İstanbul 2010, s. 341-2.

315 İbrahim Hatipoğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni,* İstanbul 2010, s. 235.

316 Harpûtî, *Tenkîhül-kelâm,* s. 267-305; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm,* s. 48-56.

317 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab,* XIII, 226; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs,* III, 658; Cürcânî, *et-Ta'rifât,* s. 107; Tehânevî, *Keşşâfü ıstılahâti'l-fünûn,* II, 703.

318 Cürcânî, *a.g.e.* s. 107; Tehânevî, *a.g.e.,* II, 704.

319 Cürcânî, *a.g.e.* s. 108; Tehânevî, *a.g.e.,* II, 703-5.

İlm-i kelâm'da ise "sünnet", genellikle İslâm'a uymayan, Hz. Peygamber ve sahâbe devrinde bulunmayan yeni dinî anlayış ve uygulamalar mânasına gelen "bidat"in karşıtı olarak kullanılmıştır.[320] Ehl-i sünnet "*sünnetin sâhibi, sünnete mensup ve sünneti temsil eden*" mânalarına gelmekte ve İslâm literatüründe genel olarak ebedî kurtuluş için Resûlullâh'ın (s.a.v.) ve ashâb-ı kiramın yolunun takip edilmesi gerektiğine inanan ve Ümmet-i Muhammed'in büyük ekseriyetini oluşturan müslümanları ifade etmektedir.[321]

İslâm'ın genel esaslarına bakıldığında Hz. Muhammed'i (s.a.v.) kabul etmeden müslüman olunamayacağı ve onun yolunu tâkip etmeden uhrevî saâdete ulaşılamayacağı görülür. Bu itibarla Hz. Peygamber'in sünnetine müracaat etmeden; Allah'ın kitabının doğru bir şekilde anlaşılamayacağı ve bu konuda aklın tek başına yetersiz kaldığı bir gerçektir.

İnsanlar, aklî seviyelerinden ve anlayış kabiliyetlerinden kaynaklanan farklılıklar sebebiyle birçok konuda ihtilafa düşebilmektedir. Bu sebeple; Kur'ân-ı Kerim'i, doğru bir şekilde anlayan ve açıklayanın Resûlullâh (s.a.v.) olduğu âyetlerde beyan edilmiş ve onun bu konumu, ilahî himayeye alınmıştır. Hz. Peygamber'in, Kurâ'n'ı tebliğ etmenin yanında onu en iyi anlayan ve açıklayan bir zat olduğu da birçok âyette ifade edilmektedir.[322].

Âyetlerde, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) boş şeyler konuşmadığı,[323] bir hüküm verdiği zaman bütün müminlerin buna uymak zorunda oldukları[324] ve müslümanların aralarında çıkan anlaşmazlıkları

---

[320] Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 68.

[321] Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Muhammed Muhyiddîn, Beyrut 1990, I, 345-50, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* s. 34-43; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Beyrut 1990, s. 26; Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, I, 357-60; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal, I*, 19-20.

[322] İbrâhîm 14/4, en-Nahl 16/44, el-Kıyâme 75/ 19.

[323] en-Necm 53/3,4.

[324] en-Nisâ 4/65, en-Nûr 24/51, el- Ahzâb 33/ 36.

çözmek üzere Resûlullâh'a gitmelerinin gerektiği beyan edilmiştir.[325] Ayrıca Kur'ân'da, Hz. Muhammed'in getirdiklerinin hepsinin alınması ve yasakladıklarının tamamından kaçınılması gerektiği bütün müslümanlara emredilmiş[326] ve ona itaatin Allah'a itâat olduğu belirtilip[327] Resûlü'ne isyanın Allah'a da isyan olduğu zikredilmiştir[328].

Âl-i İmrân sûresinde şöyle ise buyrulmuştur:

> "(Ey Resûlüm) De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah son derece bağışlayıcı ve esirgeyicidir. De ki: Allah'a ve Resûlü'ne itâat edin. Eğer yüz çevirirlerse Allah kâfirleri sevmez."[329]

İlgili âyetlere bakıldığında Kur'ân-ı Kerim'in ve İslâm'ın doğru ve tam anlaşılmasında Resûlullâh'ın (s.a.v.) çok önemli bir yerinin olduğu görülür. Hz. Peygamber'in hiçbir beşere nasip olmayan idrak ve anlayışının ifadesi olan sünnet, Kur'ân-ı Kerim'in tefsiri ve yaşanan şekli olduğu için İslâm'ın Kur'ân'dan sonra önemli bir kaynağını oluşturur. Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünnetinin hayatî bir önemi olduğu gibi, sünnetin doğru bir şekilde anlaşılıp uygulanması için de sahâbenin görüş ve uygulamaları önemlidir.

Allah Teâlâ, ashâb-ı kiramı övmüş, onların İslâm uğrundaki gayretlerinden memnun olduğunu ifade etmiştir.[330] Hz. Muhammed (s.a.v.) de ashabının sonraki müslümanlardan üstün olduklarını belirtip[331] anlaşmazlıklardan ve kargaşalardan kurtulmanın yolunu,

---

325 en-Nisâ 4/59.

326 el-Haşr 59/31-31.

327 en-Nisâ 4/64, 80.

328 en-Nisâ 4/14, el-Ahzâb 33/36, el-Cin 72/23.

329 Âl-i İmrân 3/32, 32.

330 et-Tevbe 9/100, el-Fetih 48 /18.

331 Buhârî, "Fezâilü'l-ashâbı'n-Nebî" 1; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe" 1, İbn Hanbel, *Müsned,* V, 57.

kendi sünnetine ve ashâbının sünnetine bağlı kalmakla olacağını ifade etmiştir.[332]

Hz. Peygamber, kendi sünnetinin yanında ashabının sünnetine de bağlı kalınmasını istediğinden sonraki müslümanlar, ebedî kurtuluş için ashâbın görüş ve uygulamalarının takip edilmesini zorunlu görmüşlerdir. Nitekim Hz. Peygamber ve sahâbe devrinde bulunmayan, bir diğer ifade ile sünnete uymayan bidat fikirler ortaya çıktığında müslümanların çoğunluğu, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) ve sahâbenin sünnetini esas alarak onlarla mücadele etmişlerdir.[333]

Modernistlerin en çok önem atfettikleri konu, Kur'ân-ı Kerim'in çağdaş bir yorumunun yapılması ve bu istikamette hadîslerin hemen hemen tamamının göz ardı edilmesidir. Modernistlere göre Kur'ân ve Sünnet'teki metinler, dönemin olaylarının târihî bağlamı içinde ele alınmalıdır.[334] Bu düşünceye göre vahyin, özellikle de Hz. Peygamber'in sünnetinin büyük çoğunluğu tarihte kalmakta veya Arabistan ile sınırlandırılmaktadır ki bu cihanşümûl ve kıyamete kadar geçerli bir din olan İslâm'ın temellerini yok etmekle aynı mânaya gelmektedir.

Modernleşme döneminde Batı'yı kurtardığı düşünülen anlayışın İslâm âlemini de kurtaracağı düşüncesinden hareket edildiği için tahrif edilmiş Hıristiyanlık ile ilâhîlik vasfını dolayısıyla orijinalliğini muhafaza eden İslâm, aynı kefeye konularak âdeta bizim de bir "Lutherimiz olsun" edâsıyla İslâmî esasların yerine batılı kavramlar ve değerler ikame edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede hadîsleri anlamaya yönelik gayretlerden çok, hadislerin tenkidinin yapılması ağırlık kazanmıştır. Hatta "men

---

[332] Ebû Dâvûd, "es-Sünnet", 1, 2; Tirmizî, "'Îmân"18; Dârimî, "es-Siyer" 74; İbn Mâce, "el-Fiten"17; İbn Hanbel, Müsned, II, 1331.

[333] Gümüşoğlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 138.

[334] Fuller, *Siyasal İslâm'ın Geleceği*, s. 107.

kezebe" hadîsi gibi lafzen ve manen mütevâtir olduğu konusunda amelî ve itikâdî mezheplerin ittifak ettikleri hadîsin şarkiyatçıların koyduğu metot ve yöntemlere dayanarak uydurma olduğu bile iddia edilmiştir. Rivâyet usûlüne karşı böyle menfi ve tenkitçi bir tavır, lafzen ve manen mütevâtir olan Kur'ân-ı Kerîm için de aynı tenkidin yapılmasına imkan sağlayacağından İslâm açısından son derece tehlikeli bir yola girmeye sebep olabilecek özellik taşımaktadır.[335]

Muhammed Abduh ve Seyyid Ahmed gibi modernist müslümanlar, farklı ifadeler kullanmakla birlikte modernleşme sürecinde karşılarında engel olarak gördükleri hadislerin kaldırılması için farklı yollardan aynı hedefe doğru ilerlemişlerdir. İslâm dünyasında modernistlerin ilk safhada yaptıkları en önemli iş, modernizm öncesi ıslahatçıların yaptıkları gibi, sahih olan ile sahih olmayan hadîslerin ayrılması üzerinde ısrarla durmak, son safhada ise hadisleri kökten reddetmekti. Bu durum özellikle Hint alt kıtasında kalıcı olarak devam etmiş ve bu bölgede *Ehl-i Kur'ân* denilen ve hadîsleri tamamen reddeden bir grup ortaya çıkmıştır. Bunların ne hadis ilminden ne de bu ilmin tarihi gelişiminden haberleri olduğu halde bu iddiaları dikkat çekiciydi.[336]

Modernistler meselâ kadınların eğitimine, siyâsî ve sosyal hayata katılmalarına önem verip özellikle siyâsî alanda Batılı birçok değeri benimseyerek Batı ile uyumlu bir hayat tarzını seçmişlerdir. Bu itibarla modernist İslâmcıların temel hedefleri, çağdaş siyasal değerlerin çoğuyla uyumlu modern bir İslâm anlayışı oluşturulması için nasların (Kur'ân ve Sünnet) yeniden yorumlanmasıdır.[337] Vehhâbî zihniyetin ağırlıkta olduğu Selefîlik ise dinî metinlerin lafızlarına aşırı derecede bağlı, kadınlara sosyal hayatta yer verme-

[335] Hatipoğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, s. 355, 366.
[336] Fazlur Rahman, *İslâm*, s.305-6.
[337] Fuller, *a.g.e.*, s. 114.

yen, batı değerlerine düşman ve daha sert ve dışlamacı bir hareket olarak görülmektedir.[338]

Selefî hareket, İslâm'a sonradan karıştığını düşündüğü inanç ve uygulamaları tasfiyeyi esas aldığını söylediği halde, kendilerini Selefi olarak ifade eden insanların birçokları köklü İslâmî bir eğitim almamış veya temel eserleri okumuş kimseler değildi. Kamuoyunda İslamcı olarak da bilinen bu selefîler, siyâsî kimlikleri ile meşhur olmuş, çoğunluğu mühendis, doktor veya asker gibi dünyevî tahsil yapmış, laik müesseselerde okumuş insanlar olduğundan İslâm literatürüne de vâkıf insanlar değildi.[339]

Son asırdan itibaren bazı kimselerin kendisini "selefî" şeklinde ifade etmesi; sahâbe ve tâbiînin yolunu takip etmekten ziyade, selefin müslümanlar yanındaki itibarından istifade ederek, daha çok kendi görüşlerine meşrûiyet kazandırmaya yönelik olduğu söylenebilir. Zira sonradan kendilerini selefî olarak ifade eden kimselerin, sahâbe ve tâbiîn olan seleften usûl ve esasta birçok noktada ayrıldıkları görülmektedir.

Selefîler, Vehhâbîler gibi âdeta redd-i miras yaparak, sadece Kur'ân ve Sünnet'i esas aldıklarını söyleyip, "İslâm'a dönüş" iddiasıyla müslümanların asırlardır birikimi olan ilmî faaliyetleri ve literatürü dikkate almamışlardır. Onlar bu doğrultuda, başta mezhepleri ve müctehid imamları olmak üzere geçmiş ulemâyı yok saymış, hatta onların esas ve görüşlerini benimseyenleri şirk veya sapıklıkla itham etmişlerdir. Bu itibarla Selefî hareketin birçok çıkmazı bulunmaktadır. Zira Kur'ân ve Sünnet ile belirlenen akâid esaslarının anlaşılması, açıklanması ve sonraki nesillere aktarılması

---

[338] Olivier Roy, *Siyasal İslam'ın İflası*, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul 1994, s. 59, 116; a.mlf. *Küreselleşen İslam*, çev. Haldun Bayır, İstanbul 2003, s. 125; Mahmood Mamdani, *İyi Müslüman, Kötü Müslüman*, çev. Sevinç Altınçekiç, İstanbul 2005, s. 177.

[339] Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul 1981, s. 213; Roy, *Siyasal İslâm'ın İflası*, s. 58; Fuller, *Siyasal İslâmın Geleceği*, s. 120.

için beşerî ve aklî gayrete ihtiyaç vardır. İhtivâ ettiği mânaları tam anlamadan, ıstılahlar arasındaki ilişkiyi ortaya koyarak bir tasnif yapmadan ve bütün bunların hayatla bağlantılarını kurmadan, sadece âyet veya hadîslerden alınan metni okumakla itikâd esaslarını oluşturmak mümkün değildir.[340]

Âhiret İnancı

Son ve sonra olan mânasına gelen "âhiret", dünyadan sonraki ebedi hayatı ifade etmek için kullanılır ve sonunda dönüp dolaşılıp varılacak yer olması itibariyle itikadın "meâd"a taalluk eden konuları arasında yer alır.[341] Âhiret, İslâm akaidinin üç esasından (usûl-i selâse) birisi olup kelâm ilminde ulûhiyyet ve nübüvvetin mevzularından sonra "sem'ıyât" başlığı altında incelenmiştir. İslâm'da âhiret gününe ve o günde meydana gelecek şeylere îmân etmek, ahiret ile dünya arasında bulunan Berzah Âlemine (Kabir Hayatı) inanmak temel akâid esaslarındandır.[342]

Ulûhiyyet ve nübüvvet esasının doğru ve yeterli bir şekilde anlaşılması durumunda âhiret esası da anlaşılmış olacağından ve âhirete ait konuların tespiti ve izahı için sadece sem'î deliller geçerli olduğundan önceki dönem kelâm kitaplarından sem'ıyât bahsine diğer kelâmî konulara nispetle daha az yer ayrıldığı görülür.[343]

Âhiret hayatı bir kısım âlimlere göre İsrafîl (a.s.) Sûr'a birinci üfürüşüyle başlar bir kısmına göre ise Sûr'a ikinci kez üflenip insanların dirilmesinden sonra başlar.[344] Hz. Muhammed (s.a.v.)

---

340 M. Sait Özervarlı, "Ehl-i Sünneti Meydana Getiren Ana Mezheplerin Temel İtikâdî Düşüncesi" *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, İstanbul 2006, s. 133.

341 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 228; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 82,

342 Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, Konya 1990, s. 23.

343 Bkz.: Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s.156-66, Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 228-43; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 88-120.

344 Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 359.

ise bir hadislerinde "Kabir dünya menzillerinin sonuncusu âhiret menzillerin de ilkidir"[345] buyurarak kabir hayatını, dünya hayatı ile âhiret hayatı arasında bir geçiş devri (berzah âlemi) olarak ifade etmiştir. İnsanın ölümüyle birlikte dünya hayatı bittiği için sonraki hayat âhiretten sayılmış ve âhiret hayatı iki devreye ayrılmıştır. Birinci devre kabir hayatı olarak da isimlendirilen "Âlem-i Berzah", ikinci devre ise mahşerdeki tekrar diriliş ile başlayan haşir, neşir ve hesabı içine alarak cennet veya cehennem hayatıyla devam eden dönemdir.[346]

Âhiret hayatına Kur'ân-ı Kerîm'de çok sık yer verilerek, insanların dünyada ona hazırlanmaları istenmiştir. Âyetlerde âhiret kelimesi tek başına kullanıldığı[347] gibi "yevmü'l-âhiret"[348] (âhiret günü), "ed-dâru'l-âhire"[349] (âhiret yurdu) gibi farklı şekillerde de yer almıştır. Ayrıca "yevmü'l-kıyâme"[350], (kıyamet günü) ve "yemü'd-dîn"[351] (din günü, amellerin karşılığının görüleceği gün) gibi değişik şekillerde âhiret hayatından bahsedilmiştir.

İslâm akâidinde âhiret hayatına inanmak îmânın temel şartlarından olduğundan ahirete inanmadan mümin olunmaz. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de îmânlı kimsenin vasıfları sayılırken "onlar (müminler) sana (Hz. Muhammed'e) indirilenlere de senden önce indirilenlere de îmân ederler. Âhirete de kesin bir şekilde inanırlar" buyurulur. Bir başka âyette ise "... Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret günün inkâr ederse büyük bir dalâlete sapmış olur"[352] buyurularak âhiret inanmayan kâfirlerin büyük bir sapıklık içinde oldukları beyan edilmiştir.

---

345 Tirmizi, "Zühd", 5; İbn Mâve, "Zühd", 32.
346 Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, s. 319.
347 el-Bakara 2/4, 102; Âl-i İmrân 3/85.
348 el-Bakara 2/8, en-Nisâ 4/39,
349 el-Bakara 2/94; el-Ahzâb 33/29.
350 Âl-i İmrân 3/55, 161; en-Nisâ 4/ 87, el-Mâide 5/14
351 el-Fâtiha1/4, el-Hicr 15/35.
352 en-Nisâ 4/136.

Îmânın asıl rükünlerinden biri Âhiret gününe îmân olduğundan, bir kimse Allah'a îmân etmiş olsa bile, âhireti inkâr ettiği takdirde mümin olmaz.[353] Zira îmân bir bütün olup bölünme (tecezzi) kabul etmediğinden, peygamberi tasdik eden kimse, onun haber verdiği "ölümden sonraki hayatı" da kabul etmiş durumundadır.[354] Allah ve Resûlünün haber verdiği hususlardan birini inkâr, hepsini inkâr mânasına gelir. Daha önce belirttiğimiz gibi Allah katında makbul bir îmânın gerçekleşmesi için Hz. Peygamber'in getirdiği gerek dünyaya, gerekse âhirete ait olsun bütün esasların tasdik edilmesi zorunlu olduğundan, ölümden sonraki hayata inanmayan kimsenin îmânı geçerli değildir.[355]

Allah'a inanıp da âhireti kabul etmeyen kimselerin durumu müşriklerin haline benzer ki onlar âyette belirtildiği gibi âhirete inanmayarak "Çürümüş olan kemikleri kim diriltecek"[356] demişlerdi. Onlara cevap olarak da "(Ya Muhammed) deki: Onları ilk defa var eden diriltecektir"[357] buyrularak ölümden sonra dirilmenin gerçekleşeceği beyan edilmiştir.

Müşriklerin dışında tarih boyunca İslâm coğrafyasında bazı felsefeciler, Dehriye fırkası veya İbnü'r-Ravendî gibi âhiret hayatını inkâr eden kimseler bulunmuş olmakla birlikte bunlar çok azınlıkta kalmışlardır. Tarih boyunca İlâhî dinlere mensup olan milletlerin hepsi âhiret hayatına inanmışlardır.[358]

Modernist düşüncenin ilkeleri doğrultusunda gözlem ve deneyin esas alındığı bilgiye dayalı verilerin kesin doğrular kabul edildiği bir dönemde, gaybî bir konu olan "âhirete îmânın" önem kaybetmesi

---

353 Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, s. 36.

354 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s.157.

355 Gazzâlî, *Kavîdü'l-akâid*, Beyrut ts. s., 98.

356 Yâsin 23/ 78.

357 Yâsin 23/79.

358 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 157, Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 230; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 89.

beklenmeyen bir gelişme olmasa gerektir. Gittikçe gelişen tabiat ilimlerinin dünya hayatının birçok noktasında başarılı projeler gerçekleştirmesi, dünyevî nimetlere ilginin artmasına yol açmış ve insanların uhrevî hayatı unutmalarını hızlandırmıştır. Pozitif düşünce doğrultusunda insanların maddeye ve dünyaya gereğinden fazla ehemmiyet verip onunla yoğun bir şekilde meşgul olmaları, mânevîyâtın, dolayısıyla uhrevî olanın geri planda kalmasını teşvik etmiştir.

Kilisenin topluma hâkim olduğu dönemlerde dünyayı ve dünyaya ait olan bilim dâhil her türlü hususu kötülemesi, modern düşüncenin güçlenmesiyle birlikte insanlarda âhiret hayatının ilgi duymama veya ona karşı kayıtsız kalma düşüncesi yaygınlık kazanmıştı. Aydınlanma döneminde pozitivist düşüncenin, kilisenin dünya görüşünden intikam alırcasına dünyevî olanın temel gaye haline getirmesi, ahireti ya doğrudan inkâr ederek veya önemini kaybettirerek onun dolaylı yoldan inkârına yardımcı olmuştu. Kilisenin teşvik ettiği ve dünyadan el etek çekme esasına dayalı "ruhbanî hayat" düşüncesine başkaldıran Hıristiyan âlemi, dolayısıyla Batı medeniyeti, âhiret konularına hemen hemen hiç ilgi duymayan bir dünya hayatı şekillendirmişti.[359] Modern düşüncenin Osmanlı'yı etkilemesine paralel, toplumda uhrevî hayatın önemi konusunda meydana gelen tereddütler, ortadan kaldırmak için âhiret hayatının önemi anlatılırken şu ifadelere yer verilmişti:

> "Bu fâni âleme, fazilet kazanmak, kemâlâtı idrâk, daha yüce bir âleme intikal için geldiği, ebedî hayata ve saâdete ancak o âlemde nail olacağı itikâdı, sahibinin aklî melekelerini ikmâle ve onun güzel eserlerini ibrâza sa'yeder. Bu akîde sahibi, yalan ve hıyânet, buğz ve adâvet, gasp ve sirkat (hırsızlık) gibi fenalıklara katiyen cüret edemez. Üzerine düşen vazifeleri aslâ terk ve ihmâl eyleyemez. Çünkü bunların karşılığını göreceği âhiret yurdunun varlığını itiraf etmektedir."[360]

---

[359] Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme*, s. 146.

[360] Mehmed Fehmi Efendi, *Hikmet-i Hukûk-ı İslâmiyye*, s. 15-6.

Modernleşme döneminde bir kısım insanlar açısından âhirete ait konular önemini kaybetmiş olsa da bazı âlimler klasik konulardan olan âhiret hayatının cismanî mi yoksa ruhanî mi olacağı gibi meseleleri ele almaya devam ederken bazıları da kelâmî meselelere modern düşünce istikametinde izahlar da yapmışlardır.

Abdüllatif Harpûtî, haşr-ı cismânîyi kabul edenlerin görüşlerini modern bilimin teyit ve takviye ettiğini belirtir. Harpûtî:

"Hikmet-i cedide ehlinin, "mürekkep cisimlerin basitlerinden ve unsurlarından terekküp etmesi, ölüm ve yok oluşlarının da bunların dağılması ile olması ve unsurlarının mevcut ve baki kalması iddialarını teyit ve takviye eder" diyerek öldükten sonra dirilmenin cismen olacağının bugün daha iyi anlaşıldığına işaret eder. Hapûtî ayrıca Buhârî ve Müslim'in sahih senetle rivayet ettikleri[361] "Her âdemoğlu yok olur, ancak "acbü'z-zeneb" müstesna" hadis-i şerifini de cismanî haşra, delil getirerek, hayvanın kuyruk kemiği mânasına gelen *acbü'z-zeneb*'in dirilmeye asıl teşkil edecek bir nüve olduğuna dikkat çeker.[362]

Birçok İslâmî konuda olduğu gibi âhirete ait meselelerde de aklî bir çerçeve çizmeye çalışan Şiblî Nu'mânî (1332/1914) ise âhiret hayatını, halen devam etmekte olan tekâmülün ileri bir safhası olarak izah eder. Şiblî dirilmenin hayattaki evrim sürecinin bir devamı olduğu görüşünü isabetli bularak bunun hem Kur'ân'a hem de Darwin'e uygun olduğunu iddia ederek âdeta görüşlerini modernist düşünceye uydurmaya çalışır.[363]

Modernleşme döneminde âhiretle alakalı öne çıkan tartışmaların birisi de cehennem azabının ebedî veya fani olması konusunda meydana gelmiştir. İmâm-ı A'zam, ilgili âyetleri[364] esas

---

361 Buharî, "Tefsir", 39,78; Müslim "Fiten" 141i

362 Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, s. 329.

363 Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, s. 119.

364 Hûd /23; Yûnus /27

alarak cennet ve cehennem ehlinin ebedî olduğunu ifade etmiştir.[365] İmam Eş'arî; cennet ehlinin nimetlerden istifadesinin, cehennem ehlinin ise azap görmesinin ebedî olduğu hususunda; Cehm b. Saffân'ın dışında ehl-i İslâm'ın icmâ ettiğini belirtmiştir.[366] Bu itibarla Ehl-i sünnet'e mensup kelâm âlimleri cennetin nimetlerinin ve cehennemin azabının ebedî olduğu konusunda görüş birliği içindedirler.[367] Her ne kadar bazılarınca isabetli görülmese de[368] Bağdadî ve Taftazânî gibi kelamcılar bu konuda müslümanların icma ettiklerini açıkça ifade ederler. Son dönem kelâmcılardan İsmail Hakkı İzmirli ise "âhirette ardı arkası kesilmeyen daimî şiddetli bir azabın Cenâb-ı Hakk'ın hikmetini inkâra"[369] sebep olacağını söyleyerek cehennem azabının baki olduğu hususundaki ümmetin çoğunluğunun görüşüne şüphe ile yaklaşır.

İzmirli'nin dışında modem dönemde ön plana çıkan Muhammed İkbal, Şiblî ve Seyyid Ahmed Han gibi düşünürler birçok noktada modernist düşüncenin etkisinde kalarak bazı İslâmi ıstılahlara cumhur-ı ulemâdan farklı mânalar yüklemişler ve geçmişte ehl-i bidat fırklara mensup bazı kimseler gibi cehennem azabının ebedî oluşunu kabul etmemişlerdir.[370] Halbuki yukarıda belirttiğimiz gibi cennet ve cehennem ehlinin ebedî olduğu görüşünde birkaç kişi dışında müslümanlar ittifak etmişlerdir. Nitekim Aliyyü'l-kârî, Cehmiyye'nin bunların fani olduğunu kabul ettiğine dikkat çekerek bu görüşün batıl olduğunu zira bunun Kitap, Sünnet ve İcmâ'ya aykırı olduğunu belirtmiştir.[371]

---

[365] Aliyyü'l-kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber*, Beyrut 1984, s. 146.

[366] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 166.

[367] Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 166, Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 238; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 134.

[368] Bekir Topaloğlu, "Cehennem", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 232.

[369] İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 198-200.

[370] Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, s. 121.

[371] Aliyyü'l-kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber*, s. 146.

İslâm dünyasında modernizm karşısında tamamen bir aşağılık duygusuna kapılarak Batı'nın, hayatın bütün yönlerinde model alınmasını düşünen ve sayıları azınlıkta olan kesimler olduğu gibi dinî ıstılahları gerçek mânalarının dışında ve modern düşüncenin değerleri doğrultusunda "yeniden yorumlama" adı altında bir nevi tahrif hareketinin içinde bulunanlar olmuştur. Ancak müslümanların büyük ekseriyeti modern düşüncenin ortaya koyduğu dünya hayatına yönelik yenliklerin, bilim ve teknolojinin kontrollü bir şekilde İslâm dünyasına intibaklarını sağlamayı hedeflemişlerdir. Bu insanlar aynı zamanda modern düşüncesinin, özellikle dinle ilgili olan görüşlerine ve bu istikamette geliştirilen metot ve yöntemlere ihtiyatlı yaklaşarak bu konuda geleneğe bağlı kalmayı tercih etmişlerdir.

IV.

Kelâm İlminde Yeni Arayışlar

Osmanlının modernleşme sürecinde gördüğümüz gibi modernist düşüncenin müslümanlar arasında taraftar bulmasından sonra özellikle pozitivist ve materyalist görüşün ilkeleri doğrultusunda bazı müslümanlarda itikadi konular başta olmak üzere dinin esasları hususunda şüpheler uyanmaya, tereddütler yaşanmaya ve karasız tavırlar görülmeye başlanmıştı. "İslâm dininin asrîleştirilmesi (modernleştirilmesi)" konusu Osmanlı fikir ve ilim adamlarını yoğun bir şekilde meşgul etmiş, bu çerçevede lehte ve aleyhte birçok görüş beyan edilerek[372] modernleşme düşüncesi devamlı gündemde tutulmuştur. Modernleşme istikametinde modern değerlere yapılan aşırı vurgu ve onlarla meşguliyet toplumun din, îmân ve ibadet anlayışında değişikliklere sebep olmuş, materyalizmin etkisiyle mânevî değerler, İslâmî kültür ve dünya görüşü zaafa uğramıştır.

Jön Türkler, Batı'da meydana gelen maddî terakkînin fikrî temellerini ve gelişme sürecindeki temel dinamikleri yeterince araştırmadıklarından, bir diğer ifadeyle modernleşme hakkında şeklî ve sathî bir bilgiye sahip olduklarından Hıristiyan âlemde meydana gelen bilim-din mücadelesinin müslüman toplumlarda da

---

[372] İskilipli M. Atıf, "İctihad ve Din-i İslâm'ı Asrîleştirmek", *Mahfel*, Sy. 7 (1339), s. 11-8; "İslâmiyet ve Asrî Medeniyet", *İslam Mecmuası*, Sy. 52 (1335), s. 1033.

meydana geleceğini düşünüyorlar ve İslâm ile bilimin uyuşmasını imkân dâhilinde görmüyorlardı. İslâm'ı ve müslümanların geçmişte tesis ettikleri medeniyeti yeterince tanımamaktan kaynaklanan bu düşünceden dolayı bazı Jön Türkler, modernist düşüncenin temel ilkelerinden olan "bilimin gelişmesi için dinin ve onun temsilcisi konumunda bulunan kilisenin etkisiz hale getirilmesi" ve "bilimin dinin yerine ikame edilmesi" düşüncesinin etkisi altındaydılar. Onlara göre, İslâm'ın sosyal hayat üzerindeki hâkimiyetinin kaldırılarak onun ifa ettiği görevlerin bilim tarafından yerine getirilmesi gerekiyordu.

Jön Türklerin bir kısmı, iktidara yaklaştıkça ve toplumun dinamikleriyle karşılaştıkça İslâmî değerler ile mücadelenin zorluğunu görmüşler ve ister istemez uzlaşmacı bir yol takip etmek zorunda kalmışlardı. Ayrıca onlardan bazıları müslümanların din ve bilim anlayışının Hıristiyanlardan farklılık arz ettiğini, her şeyden önce Osmanlı toplumunda din adamı ve bilim adamı şeklinde tabakalaşmış kesimlerin bulunmadığını görmüşlerdi. Zira müslümanlar, tarih boyunca hem İslâm âlimi hem de bilim adamı olmanın mümkün olduğu bir geleneğe sahipti. Ancak bütün bu müspet düşüncelere rağmen kendi dinî değerlerini ve geleneğini reddeden ve pozitivist ve materyalist ilkeleri esas alan bir modernleşeme anlayışı çerçevesinde dinî değerlerde şüphe uyandırma ve dinin sosyal hayattaki fonksiyonunu ortandan kaldırma düşüncesinin toplumun gelişmesinde ve güçlenmesindeki Jön Türkler'in inkârı mümkün olmayan bir etkisi olmuştu.

Batı merkezli modernleşme rüzgârı dinin beslediği siyâsî, ahlâkî ve kültürel alanda büyük tahribat yaptığından toplumun asırlık kurumları derin sarsıntılar geçirmiş, mevcut nizam alt üst olmuştur. Kıymetler sisteminin bu şekilde yıkılması fertlerin inanma kabiliyet ve iradelerinin zayıflamasına, bunlara duyulan ilginin azalmasına ve dinî değer ve hükümlerin zorlukla tesis ve teşekkülüne sebep olmuştur. Bu sebeple insanlar arasında dinî

değerlere karşı şüpheyle yaklaşmak veya lakayt durmak yaygınlık kazanmıştır.[373] Dinî değerlere alaka duyan birçok kimsenin ise bu değerleri algılama, anlama ve inancında değişiklikler meydana geldiğinden temel itikadi konularda ortaya çıkan şüphelerin giderilmesi için İlm-i kelâm'da kullanılan bazı metot ve yöntemlere yenilerinin ilave edilme ihtiyacı doğmuştu. Dârülfünun'da kelâm ilmini tedris ile görevlendirilen Abdüllatif Harpûtî bu ihtiyacı şöyle ifade etmişti:

> "İtikâd esaslarını toplayan, inat bidatçıları reddetmeye ve çağdaş dinsizlere karşı koymaya yeterli bir kitap araştırdım, ancak Ehl-i sünnet kelâm ulemâsından böyle bir eser bulamadım. Zira onların eserleri kendi dönemlerinde ortaya çıkan İslâm'ın sapkın fırkalarının bidatlarını ve antik Yunan filozofların görüşlerini reddetmeye yönelikti. Bu eserlerde asrımızda ortaya çıkan birçok bidatı ve Allah'ın dini İslâm'ı korumak için ortadan kaldırılması gereken sadece duyuları esas alan yeni felsefe (modernist düşünce) kaynaklı sapkınlıkları reddetmeye yönelik bir şey bulunmamaktaydı. Halbuki Ehl-i sünnet'in muhakkik âlimlerinin de işaret ettiği gibi kelâm ilminin, hal ve makamın iktiza ettiği şeye göre tedvin edilmesi gerekir."[374]

Mezkûr sebeple *Tenkîhhu'l-kelâm,* isimli eseri yazdığını belirten Harpûti'ye benzer görüşler İzmirli İsmail Hakkı tarafından da ifade edilir. İzmirli, "akâid-i îmâniye indirastan (yok olmaktan) korunmuştur ve teceddüde de kabil değildir. İslâm beşer tarafından vaz olunan her hangibir ilmî esas ile asla ve kat'a yıkılamaz" diyerek İslâm'ın aslının değiştirilmeden devam ettirilmesinin önemine dikkat çekmekle birlikte asrın iktizasına göre kelâm ilminin vazifesinin yenilendiğine işaret etmiştir.

Mantık ilmine dâir esasların kullanılmasını buna delil gösteren İzmirli, modern ilimlerin yalnızca delillerin durumunu

---

[373] Turhan, *Garplılaşmanın Neresindeyiz,* s. 261.

[374] Harpûtî, *Tenkîhhu'l- kelâm,* s. 4-5.

değiştirebileceğini ve genişletebileceğini, asıl maksada tesir edemeyeceğini belirterek, İslâmî usûl çerçevesinde ortaya konulan kesin kânûn ve hükümlerin ilmi kânûnlara muhalif olmadığını söyler. İzmirli, o devirde modernleşme düşüncesi neticesinde ilâhî dinleri kâfi görmeyerek "tabiî din" arayışları karşısında İslâm'ın yavaş yavaş mânevî nüfuzunu kaybettiğine ve bazı sebeplerden dolayı İslâm'ın aslî hüviyetinin izhar edilmediğine dikkat çekerek dinin muhafazası konusunda çalışması gereken zevâtın gayretlerinin azlığından şikâyet eder.[375] İzmirli, modernleşme döneminde dinin itibar kaybetmesinin en önemli sebeplerinden birisi olarak dinimizin yüce hikmetlerinin anlaşılamamasını ve anlatılmamasını gördüğünden, temel itikadî konuların yanı sıra modernleşme devrinde otaya çıkan problemlere de cevap vermek maksadıyla *Yeni İlm-i Kelâm*'ını yazmıştır.

"Her toplumun kendine mahsus ictimaî bir lisanı vardır diyerek" Ulûhiyyet inancı başta olmak üzere toplumların inanç ve düşüncelerini modern dönemde gelişen sosyoloji ilminin esaslarına göre açıklayan[376] Mehmed Şerafeddin'in (Yaltkaya, 1879-1947) *İctimâî İlm-i Kelâm* projesi sistemli bir düşünce ve esaslar üzerine bina edilmediği için ciddiye alınmaktan uzak kalmıştır.

Dinî değerleri kudsî esaslar istikametinde değil de sosyolojik verilere göre izah ettiği ve inançların kaynağını beşerî bir zemine oturttuğu için *İctimâî İlm-i Kelâm* düşüncesi, vahye dayalı İlahî bir dinin esaslarından ziyade, modern bilim ve felsefi ilkeler ışığında dinin yeniden inşasına yönelik bir proje olarak ön plana çıkmıştır. Yaltkaya, dinde reform ve modernist düşünceleriyle Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında oldukça etkili olmaya çalışsa da daha önce işaret ettiğimiz şekilde bu düşünce uygulama imkânı bulamamıştır.

---

375 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 10-12.

376 Mehmed Şerafeddin Yaltkaya, "İctimâî İlm-i Kelâm", *İslâm Mecmuası*, Sy. 19, (1333), s. 506-7.

Harpûtî, İzmirli ve M. Şerafeddin tarafından savunulan *Yeni İlm-i Kelam* düşüncesi kelâm ilminin geleneksel yapısını bozmadan onu güncelleştirme gibi bir niyete dayanmakla birlikte, Batı düşüncesi ve modern bilime tam bir güven ve teslimiyet yanılgısına düşmekle dikkat çekmiştir. Bu itibarla ortaya konulmaya çalışılan yenilik daha çok kelâmın batının modern bilim ve felsefein verilerini kullanma veya yeni mantık ve metodolojisinden yaralanmanın ötesine geçememiştir.[377]

Yeni İlm-i Kelâm düşüncesi bir kısım Osmanlı fikir ve ilim adamı tarafından ciddi tenkite tabi tutulmuş, itikadî hükümlerin her asırda münakaşa ve dedikoduların dışında tutulmasının doğru olacağı ifade edilmiştir. Dinin her esasının akıl ile tartılmasının mümkün olmadığı belirtilmiş ve akıl ile hislerin ürünü olan bilgilerin kişiye ve zamâna göre değişiklik arz ettiğine işaret edilerek, değişmeyen itikadî esasların değişen değerler üzerine bina edilmesinin yanlışlığına dikkat çekilmiştir.[378]

Tarihte Mu'tezile veya Yunan felsefesi ile de mücadele edilirken önceki dönem âlimlerin usûl ve yöntemlerine yenilerin ilâve edilmesini dikkate aldığımızda kelâm ilminin yenilenmeye açık olduğunu söylemek mümkündür. İmâm-ı A'zam, bir taraftan selefin yoluna uygun olarak İslâm Akâidi'ni ortaya koyarken, diğer taraftan selefin *akâid esaslarının sorgulamadan kabullenilmesi* şeklinde özetleyebileceğimiz teslimiyetçi yaklaşımının; itikâdın muhafazasında ve itikâdî esasların insanlara anlatılmasında yetersiz kaldığını görmüştür. O, itikâdî konuların aklî bir takım usûl ve esaslarla desteklenmesini bir zorunluluk olarak kabul etmiş ve Ehl-i sünnet kelâmının oluşmasına öncülük etmiştir. Bu itibarla İmâm-ı A'zam'ın selef ile halef arasında yeni bir yol takip ettiğini, selef

---

377 M. Sait Özervarlı, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmet Şerafeddin'in "İctimâî İlm-i Kelâm"ı, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sy. 3, 1999, s. 158.

378 *İslâm Mecmuası*, Sy. 45 (1334), s.928- 930.

usûlünün yeterli gelmeyen taraflarına yeni bir metotla yaklaşarak halefe örnek olduğunu söyleyebiliriz.

İmâm-ı A'zam, sâhabe devrinde olsaydı (itikâdî konularda) tartışmaya girmeyeceğini belirttikten sonra, *"ihtilaflı konuları konuşmamanın kişiyi tehlikeden korumayacağını"* ifade ederek, selefin yaklaşımının sonraki zamanlar için yeterli gelmeyeceğini önceden görmüş ve *"Kişi, insanların ihtilaf ettikleri konularda dilini muhafaza etse bile, işittiği hususlarda kalbindeki hisleri men edemeyecektir"*[379] demiştir. O bu ifadeleriyle, itikâdî konuların yeni bir usûl ile ortaya konulmasının zaruretini belirtmiş ve Ehl-i sünnet kelâmının gelişmesinin yolunu açmıştır.

İmâm-ı A'zam, bir taraftan Mu'tezile veya felsefeciler gibi aklı esas alıp nassı ikinci plana atan kelâmî çalışmaları doğru bulmazken, diğer taraftan Kur'ân-ı Kerîm ve sünnette yer alan itikâdî mevzuların aklî bir takım esaslarla izah edilip insanların şüphelerinin giderilmesine gayret ederek, bu hususta kendisinden sonrakilere örnek olmuştur. Nitekim Bağdâdî, onun Ehl-i sünnet kelamcılarının ilki olduğunu söylemiştir.[380]

Aynı şekilde semiyât konuları olmasa kelâmın felsefeden ayrılmaz bir duruma geldiği[381] ve bir kısım mütefekkirlerin eski Yunan felsefesinin derin tesirinde kaldığı bir dönemde Gazzâlî, Yunan felsefesini inceleyerek İslâm açısından onun değerlendirmesini yapmış, kelâm ilminde yeni ufuklar açmıştır.

Gazzâlî eskiden beri ilimlerde kullanılan istidlal usûlüne bir nizam getirilmesine öncülük etmiş ve İslâm dışı düşünce ve inançlar ile mücadelede geliştirdiği yeni metotlarla kelâm tarihinde bir dönüm noktası olmuştur.

---

379 İmâm-ı A'zam, *el-Âlim ve'l-müteallim*, nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992, s. 14.

380 Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, s. 308.

381 Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.17.

Mantık kaidelerinin kullanılmasında bir mahzur olmadığını söyleyen Gazzâlî, eskiden beri Kelâmcıların delilleri arasında farklı lafızlarla da olsa bunların bulunduğuna dikkat çekerek mantık ilmine ait bilgilerin müspet veya menfi dinî bir yönünün olmadığını söylemiş ve mantık kâidelerinin İslâm âlimleri tarafından kullanılmasının meşrûiyetini ortaya koymuştur.[382] Filozofların görüşlerini yirmi başlık altında tenkit ederek onların din ile bir şekilde çelişkiye düştükleri noktaları açıklayan ve görüşlerini iptal için çeşitli deliller ortaya koyan[383] Gazzâlî, Fârabî (874-954) ve İbn Sina (980-1037) gibi filozoflar da dâhil felsefecileri üç noktada da tekfir etmiştir.[384]

Gazzâlî, bazı âlimlerce filozofları acımasızca tenkit etmekle itham edilse[385] de ondan sonra yazılan kelâm kitaplarına bakıldığında filozofların özellikle bilgi ve varlık konusunda görüşlerine yer verildiği görülür. Fahreddin er-Râzî'nin[386] (606/1209) ve Seyfüddin el-Âmidî'nin[387] (631/1233) eserleri bu konuda birçok örneklerle doludur.

Hindistan'da dinî hayatın buhrân içerisinde olduğu bir dönemde yaşayan İmâm-ı Rabbânî (1563-1624), İslâmî hükümlerin ortadan kaldırılmaya ve itikâdî esasların değiştirilmeye çalışılmasına dikkat çekerek[388] itikad, amel ve ihlâs temelinde İslâmî esaslara yeniden dönülmesi konusunda kendi döneminde ve sonraki asırlardaki

---

382 Gazzâlî, Ebû Hamid, *el-Münkız mine'd-dalâl,* nşr. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut 1997, s. 40

383 Gazzâlî, Ebû Hamid, *Filozofların Tutarsızlığı,* çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1981, s.14-6.

384 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l- i'tikâd,* s. 209; a.mlf., *el-Münkız mine'd-dalâl,* s. 36.

385 Macit Fahri, *İslâm Felsefesi ve Tasavvufuna Giriş,* s. 107.

386 er-Râzî, Fahreddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *el-Erbaîn fî usûli'd-dîn,* Kahire 1986, I, 19-110.

387 el-Âmidî, Seyfüddîn, *Ebkâru'l-efkar fî usûlü'd-dîn,* nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire 2004, I, 83-225.

388 İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Faruk Serhindî, *Mektubât,* İstanbul ts. I, s. 94

müslümanlara yön veren görüşleri olmuştur. İmâm-ı Rabbânî'nin yaşadığı dönemde hükümdâr olan Ekber Şah (1542-1605), Şiî görüşlerinin oldukça etkisinde kaldığı gibi Hindûluk, Mecûsilik ve Budizm gibi Hindistan'da bulunan İslâm dışı inanç ve dinleri birleştirerek iktidarını güçlendirme çabasındaydı. Bu istikamette oluşturduğu "İlâhî din" kendi hükümranlık gücünü kullanarak yaymaya çalışmasından dolayı müslümanlar çok büyük sıkıntı ile karşılaşmışlardı.

Mücadelesinde Ekber Şah'ı doğrudan hedef almamaya çalışan İmâm-ı Rabbânî, yönetime yakın kişi ve âlimlerle irtibat kurarak onları İslâm'a uymayan görüşleri ve tatbikatları sebebiyle ikaz etmeye gayret edip, İslâmî esasları dikkatli bir üslupla söylemekten çekinmemiştir.[389] Ülkedeki müslümanlar, hindular ve şiîler başta olmak üzere her türlü inanç sahiplerine yakın olayım derken İslâm'dan uzaklaşan Ekber Şah, dünyevî nimet ve makamları gaye edinen müslüman âlimlerin de desteğini alarak dinî bakımdan güçlü olduğunu göstermek için hutbe okumaya teşebbüs etmiş ancak başaramayıp minberden inmek zorunda kalmıştı. Buna rağmen etrafındaki dalkavuk bilginler Ekber Şah'a yanılmazlık belgesi bile hazırlamışlardı.[390]

İmâm-ı Rabbânî, Şiî bir âlimin yazdığı risâlede "ilk üç halifeye kâfir denildiğini ve Hz. Âişe'nin de kötülendiğini görünce *Risâletü Reddi Ravâfîz* isimli eseri yazmaya karar vermiştir. O, Şia'nın iddialarının talebe arasında yayılmaya çalışılması, hatta bunların sultan ve idarecilerin meclislerinde itibar görmesi karşısında, ilmî meclislerde ve sohbetlerinde Şiî fikirlerle mücadeleyi yeterli görmeyerek söz konusu risaleyi yazmıştır. Şia'nın iddialarına aklî ve naklî deliller ile cevep vererek Şia'nın iddilarını reddeden İmâm-ı

---

[389] Kişmî, M. Haşim, *Berekât, İmâm-ı Rabbânî ve Yolundakiler*, çev. A. Fârûk Meyân, İstanbul 1976, s.119.

[390] Mustafa Özgen, *İmâm-ı Rabbânî Ulûhiyet ve Nübüvvet Anlayışı*, Konya 2007, s. 25.

Rabbânî, Şiîlerin görüşlerinin ibtal e dilmesinin önemine dikkat çekmiş ve müslümanların itikadının ifsad edilmemesine imkan verilmemesi gerektiğini belirtmiştir.[391]

İmâm-ı Rabbânî, insanların felsefe ilmine dalıp, Hint filozoflarının kitaplarını okumalarından ve ehl-i küfre ait eserlerden zevk duymaya başlamalarından sonra müslümanların birçok itikâdî konuda inançlarının bozulduğuna dikkat çekerek[392] müslümanların itikâdında meydana getirilmek istenen şüphe ve tereddütleri izâle etmeye gayret etmiştir.

Müslümanlara ısrarla itikadlarını muhafaza etmeyi ve Ehl-i sünnet'in esaslarına bağlı kalmayı tavsiye etmesi ve fıkhın öğrenilip yaşanması hususunda yaptığı teşviklerin yanısıra felsefe ve tasavvufun İslâm'ın esasları dışına çıkmaması konusunda gösterdiği gayretlerinden dolayı İmâm-ı Rabbânî, "müceddid-i elf-i sâni" (ikinci binin yenileyici) olarak İslâm dünyasında meşhur olmuştur.[393] İmâm-ı Rabbanî'nin başlattığı tecdit hareketinin Hindistan'da müslümanların şeriat çizgisine çekilmesinde, İslâm'a Şîa ve Mu'tezile gibi bidat ehli fırkalar tarafından sokulmuş bidatlerin ve tasavvuf görüntüsü altında yabancı kültürlerin tesirinde gelişen düşüncelerin ayıklanmasında büyük tesiri olmuştur. Daha sonra Şah Veliyyullah Dihlevî (1704-1766) de Hindistan'da diğer dinlere galip geldiğinin gösterilmesi için İslâm'ın şiarı olan sünnet olma, camilere hürmet, ezan ve Cuma gibi esaslarına sahip çıkılmasını istemiştir.

Dihlevî, müslümanların kâfirlerden farklı ve üstün olduğunun açıkça ilan edilmesinin önemine dikkat çekmiş ve İslâm'ın

---

391 İmâm-ı Rabbânî, *Risâletü reddi ravâfiz*, İstanbul 1984, s. 2.

392 İmâm-ı Rabbânî, *İsbâtü'n-nübüvve*, İstanbul 1986, s. 3.

393 Hamid Algar, *"İmâm-ı Rabbânî"*, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 194; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul 1981, s. 191, Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhendî*, İstanbul 2005, s. 122; Özgen, *a.g.e.*, s. 65.

hükümlerinin tahrif edilmesine karşı yüksek siyasî makamlarda bulunanların tedbir alması gerektiğini belirtmiştir. O, müslümanların kılıçla galip gelmelerinden sonra, ikna edici deliller ve güzel konuşmalarla halkın şüphelerinin giderilmesi gerektiğini söylemiş ve bunun için de İslâm dininin insan tabiatına ve toplumun menfaatine uygun olma ve aklın güzelliğini kolayca anlayabilme özelliğine dikkat çekmiştir.[394]

Modernleşme düşüncesinin zorlamasının neticesinde ortaya çıkan *Yeni İlm-i Kelâm* hareketinin savunucularının ise, geçmiş dönemlerde kelâm âlimlerinin açtığı çığırların aksine oluşturulan beklentilere cevap vermekten veya orijinal bir şeyler geliştirmekten ziyade bir kısım yeni problemleri dillendirilmenin ötesine geçemedikleri görülmüştür.

Kelâm ilminin teşekkül ve gelişme sürecinde akâid esaslarının insanlara anlatılmasında zamanın şartlarına ve insanların aklî seviyelerine göre farklı metotlar, nazar ve istidlal yolları geliştirildiği bir gerçektir. Bu itibarla modernleşme düşüncesinden sonra kelâm ilminde ortaya çıkan yenilik arayışları, geçmişin tamamen ortadan kaldırılması mânasına gelmemesi gerekir. Bu sebeple kelâm ilminin bazı konularının yeni gelişmelerin ışığında yeniden açıklanması sürecinde modernleşmenin olumluluk hali, geçmişin veya geleneğin ise bunun karşısında bir olumsuzluk hali şeklinde kotlanarak modernleşme ile gelenek arasında bir çatışma ve uyumsuzluk varmış gibi bir düşünce oluşturma gayreti sağlıklı bir sonuca götürmekten uzaktır.[395]

---

394 ed-Dihlevî, Şâh Veliyyullâh, *Huccetullâhi'l-bâliga*, Beyrut 1992, I, 344-6.

395 Mahmud Ay, "Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Moderne Dönüşümü", *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, Elazığ 2004, s. 173.

Sonuç

Osmanlı'nın son döneminde daha çok Jön Türkler olarak bilinen ve Osmanlı'da modernleşme düşüncesinin ilk organize savunucuları konumunda bulunan kişilerin inanç ve düşüncelerinde meydana gelen değişikliklere dikkatle baktığımızda bunların kaynağının Batı merkezli modernizm olduğu görülmüştür. Modernizm düşüncesinin genel olarak deizm ve ateizm çerçevesinde geliştiği veya bu düşünceyi tetiklediği kabul edilmekle birlikte, modernist bilim ve fikir adamalarını hepsi dinsiz olmayıp aralarında Hıristiyanlık ile modern düşünceyi bir araya getirmeye çalışanlar da vardı. Ancak bunlar modern düşüncenin din dışı, hatta zaman zaman din aleyhtarı bir hareket şeklini aldığı gerçeğini ve kanısını değiştirmemiştir.

Batı eksenli modern düşünce, ilâhî esasların yön verdiği dünya görüşünü ve hayat anlayışını değiştirerek; merkezine akıl ve bilimin yerleştirildiği ve dinî değerlerin dışlandığı veya sadece özel hayatta ve vicdanlarda yer verildiği bir sistem olarak şekillenmişti. Bu itibarla "modern" kelimesi düşünce tarihinde kelime olarak ifade ettiği, "çağdaş ve çağındaki yeniliğe uygun olan" mânasından ziyade; insanın ve bilimin "vahiy yoluyla bildirilen ebedî ilkelerden ve aşkın olandan koparılması mânasında kullanılmıştır.

Osmanlı, Batı'dan askerî uzman ve teknik ekip getirip, yeni mektepler acmanın yanında Batı'nın *ulûm* ve *fünûn*unu tahsil çin devlet bursuyla dışarıya yüzlerce talebe de göndermiştir. Batı'ya

gönderilen bazı gençler ise oranın fen ve sanatını öğrenmeye çalışırken, Avrupa kültürünün de tesiri altında kalmışlardır. Bu gençler Batı'nın inanç ve düşüncesine alâka duymuşlar, Avrupa'da ortaya çıkan modernizm düşüncesi doğrultusunda akıl, tecrübe ve müşâhede temel alınarak gelişen ilerlemenin âdeta büyüsüne kapılarak her alanda esen dünyevîleşme rüzgârının önünde sürüklenmişlerdir.

1865 yılında bir kısım gençler, sadrazam Ali Paşa'nın baskı politikasına son vererek ülkeye meşrutiyeti getirmeye karar veren gençler *"Yeni Osmanlılar Cemiyeti"* adında gizli bir örgüt kurmuşlar ise de devletin takibine uğrayınca Ziyâ Paşa, Nâmık Kemâl, Agâh Efendi ve Ali Suâvi, gibi meşhur düşünürler 1867'de Paris'e kaçmışlardı.

Yeni Osmanlılar, o dönemde politika ve edebiyatta ifrat taraftarı bazı gençlerin teşkil ettikleri gizli cemiyetleri taklit ederek kendilerine *Jeunes-Turcs* (Jön Türkler) ismini vermişlerdi. Jön Türk hareketinin fikir ve inanç yapısının bir bütünlük arz ettiğini, tek bir hareket tarzını benimsediklerini söylemek mümkün değildir. Ayrıca Jön Türklerin sistemli bir düşünceye sahip olmadıkları, şartlara göre fikirlerini değiştirdikleri ve farklı düşünceye sahip kişileri kendi aralarında barındırdıkları görülmüştür.

Jön Türkler'den önce Paris'te bulunan ve fikir temelinde onlara öncülük eden İbrahim Şinâsî, akıl, medeniyet, kânûn gibi ıstılahları ön plana çıkararak dünyevileşmeyi esas almış, dini ise sadece Allah'ın akıl yoluyla bilinmesinden ibaret görerek, dinin dünyevî ve sosyal hayatta yönelik esaslarını görmezlikten gelmiştir. Kasidelerinde medeniyetten bir din gibi bahseden Şinâsî, kendini kaptırdığı seküler düşünceye mistik bir hava kazandırmak için İslâmî ıstılahları (terimleri) kullanmıştır. O, resûl, fahr-i cihân, asr-ı saâdet, mucize gibi kelimeleri İslâmî ilimlerdeki mânasını kaldırarak tahrif edip basitleştirmesinden sonraki dönemlere ilham kaynağı olmuştur. Şinâsî, dine karşı düşmanca bir tavır

ortaya koymayan, ancak dinle de bir alâka ve münasebet kurmayan düşünce ve tavırlarına bakıldığında Osmanlı'da laikliğin ilk temsilcisi sayılabilir.

Avrupalı düşünürlerin derin tesirinde kalan Ali Suâvi ise, toplumların gelişmesinde ve yıkılmasında din, ahlâk ve ekonominin değil de ırkın önemli bir faktör olduğunu söyleyen Gobineau'nun fikirlerinden etkilenmişti.

Ali Suâvi, ortaya koyduğu görüşleri İslâm açısından pek tutarlı olmamakla birlikte devrindeki aydınlar arasında İslâmi konularda en çok fikir yürüten bir kişi olarak ön plan çıkmıştır. O, bir taraftan hadislerin sadece ibadetlerde delil olabileceğini söylerken bir başka yerde kendi görüşlerine meşrûiyet kazandırmak için sosyolojik gerçeklerin yanında hadisleri de delil olarak getirmeden yapamamıştır.

Batı medeniyeti bilgilerini ve felsefe eğitimini Fransa'da alan Ahmed Rızâ, XVII. yüzyıl Avrupasındaki modernist düşünceyi zevkle okuduğunu ve pozitivist olduğunu açıkça ifade etmiştir. Tabiat kânûnlarına toplum ve insan hayatında çok fazla rol verip, seküler düşüncenin yerleşmesine öncülük eden Ahmed Rızâ'da, Auguste Comte felsefesinin derinden etkileri görülmüştür. Ahmed Rızâ, İslâm'ı Hıristiyanlığa göre sosyal gelişmeye daha elverişli bulmakla birlikte; İslâm'a ilâhî bir vahiy ve bir din olarak hiçbir değer vermemiş ve İslâm'ı sadece sosyal bünyenin önemli bir harcı olarak düşünmüştür. Ahmed Rızâ, pozitivist din anlayışına paralel bir şekilde toplumun tekâmülü neticesinde dinin önemini kaybedeceğini düşünmüştür.

Pozitivizm'in Fransa'da hâkim olduğu bir dönemde bu ülkeden getirilen kitap ve eğitimcilerin etkisiyle materyalist düşünce Mekteb-i Tıbbiye'de yayıldığından Abdullah Cevdet'in de aralarında bulunduğu bazı öğrencelerin düşünce ve inançları materyalizm doğrultusunda değişmişti.

Tıbbiye Mektebi'nde iken okuduğu Louis Büchner'in eserlerinin büyük etkisinde kalan Abdullah Cevdet, özellikle *Felix Isnard*'ın"Mâneviyat ve Maddiyat" konusunu tahlil eden eserini okuduktan sonra inançları ve düşünceleri konusunda derin şüpheler uyanmıştır. Abdullah Cevdet, İslâm'ı tenkit etmek için Hıristiyan dünyasında peşin hükümle hareket eden kişilerin görüşlerini benimsediğinden ciddi mânada inanç problemleri yaşamıştır. Cevdet'in birçok ifadesi ve görüşü, İslâmî esasları *istihzâ* (alay etme) ve onları *tahfîf* ve *tahkîr* (hafife almak ve küçümseme) etmek mânasına geldiğinden konunun itikad ve inanç boyutu ön plana çıkmakta ve onu "küfür" ve "tekfir" hükmüyle karşı karşıya getirmektedir.

Jön Türkler arasında materyalist görüşleriyle dikkat çeken hattâ onların İslâm ile Türklüğün bir sentezini yapma çabalarıyla alay eden Abdullah Cevdet'in, sahibi olduğu *İctihad* dergisinde çıkan yazıları sonraki laikleşme politikalarının temellerini aluşturmuştur.

Abdullah Cevdet, *dinsiz bir mâneviyat* tesis etmeye çalışırken, materyalizmin sosyal hayatta dinin yerine geçmesi için mücadele verilmesi ve bunun da insanî bir zemine oturtulması gerektiğini söylemiştir. Cevdet dinî hükümlere müspet hiçbir değer atfetmeyerek insanların dinden soğumasında ve uzaklaşmasında etkili olmuştur.

Türkçülük düşüncesinin önemli şahsiyetlerinden olan Ziya Gökalp, fikirlerini oluştururken Batılı ve Doğulu mütefekkirlerden istifade etmiş ve temâyüllerini içinde yaşadığı tarihî ve sosyal çevreye göre değiştirmiştir. Ziya Gökalp'te Tarde ve Bergson'un tesirlerinin yanı sıra onun düşünce sisteminde çok özel bir yere sahip olan Durkheim'n 1915 yılından sonra etkisi artmıştır. Gökalp'in, Batılı düşünürlere duyduğu ilginin yanında Yunus ve Mevlanâ'dan beri çok köklü bir geleneği olan mistik dünya görüşünün izlerini de görmek mümkündür.

Gökalp “Türk milletindeniz, İslâm ümmetindeniz, Batı medeniyetindeniz” deyip, bu esaslar arasında bir tezatın olmadığını kabul ederek, düşünce sistemini bu fikir üzerine bina etmiştir. Ziya Gökalp, Osmanlı Devleti’nin bünyesini parçalayan *mânevî mikrop, milliyet fikri*nin Osmanlı’nın ve İslâm’ın lehine de kullanılabileceğini düşünmüştür.

Ziya Gökalp muhtemelen Osmanlı Devleti’nin tarihte kaldığı ve Türkçülük hareketinin ön plana çıktığı siyâsî atmosferden etkilenerek zamanla İslâmî esaslardan uzaklaşıp, Türkçülük düşüncesine ağırlık vermiştir. O “Dinî Türkçülük” adı altında “din kitaplarının, hutbe ve vaazların Türkçe olması gerektiğini” belirtmiş ve Kur’ân-ı Kerîm’in tilâvetinin dışında yapılan duâ ve münacâtlar ile okunan ilâhi ve mevlid-i şerifin Türkçeleştirilmesini istemiştir. Ziya Gökalp, ezânın da Türkçe okunmasını savunarak dinde Türkçülük düşüncesini Asr-ı saâdetten beri yaşanan İslâm’ın dışına çıkarmıştır.

Jön Türklerin ilk dönemlerde modernist ve pozitivist ilkeler ile İslâmî değerleri telif etme gayretleri veya müslümanlar yanında modernleşme düşüncesine meşrûiyet kazandırmak için İslâmî esaslardan referans arama çalışmaları ileriki dönemlerde son bulmuş ve hareket daha seküler bir çizgiye kaymıştır. Jön Türklerin bir kısmının takip ettiği, “dinin sosyal bir realite olarak önemini görüp, ona cephe almama” yaklaşımı, zamanla İslâm’da reform yapılarak, onu vicdanlara hapsedip, diğer esaslarını ortadan kaldırma politikasına dönüşmüştür.

Jön Türk hareketi, Yeni Türkiye’yi kuran ve idare eden kadroların ve entelektüel kesimin tavrını büyük oranda etkilemiş, daha sonra Türkiye toplumunun inançlarının dönüştürülmesinde ilham kaynağı olmuştur. Bu itibarla *farklı bir dille aynı şeylere vurgu yaparak bu devleti “tarihsiz” parantezine veya İslâmî değerlerini kaybetmiş “mürted” parantezine almak isteyenlerin ideolojik kalıplarla tarihi ve*

dini tahrif etmeye çalıştıkları ve müslümanların itikatlarını değiştirmeye ve akâidini bozmaya gayret ettikleri gözden kaçmamıştır.

Jön Türkler arasında ilk zamanlar "Osmanlı Devleti'nin devamı için İslâm temelinde bir Türk milletinin inşasını" zorunlu görenler ağırlıkta olduğu halde, daha sonraları İslâm'dan uzak Batılı ve modern ilkeler istikametinde bir Türk milleti oluşturma politikasının takip edilmesiyle birlikte, müslüman toplumun itikad ve ibadet esaslarında sistemli bir değiştirme ve dönüştürme gayretleri görülmüştür. "Dinde Türkçülük" çerçevesinde, İslâm'ın temel hükümlerinin uygulanmasına fırsat ve imkân verilmeyerek, değiştirilen veya kaldırılan dinî esasların gerektiğinde zorla uygulanması için politikalar geliştirilerek, yeni bir din veya farklı bir İslâm anlayışı müslüman topluma benimsetilmeye çalışılmıştır.

Jön Türkler, müslüman toplumun inanç esaslarında derin sarsıntılar meydana getirmişler, İttihatçılar ağır hasarlı hâle gelmiş itikâdî değerlere büyük bir darbe indirmişlerdir. Sonraki dönemde ise yıkılan bu enkazın üzerine modernist ama daha çok pozitivist ve materyalist düşüncenin yön verdiği, temel dinamikleri Batılı olmakla birlikte birçok açıdan Batılı modellerinden farklı, seküler bir Türkçülüğü esas alan yeni bir devlet ve toplum meydana getirme politikası takip edilmiştir. Bu politikanın konumuz açısından en önemli yönü ise dine sadece "kült ve ahlâk" temelinde kısmi bir yer verilmesi ve onu vicdanların sınırları içine çekerek, sosyal hayattan dinin tecrit edilmesini hedeflemesidir.

Jön Türklerin dinî ıstılahlarda yaptıkları tahrifât, daha sonraları İslâm'ın temel kaynaklarında yere alan esaslarından birine veya bir kaçına inanmadığı halde kendini mümin gören, zarûrât-ı diniyyeden bazısını kabul etmediği halde kendini gerçek bir müslüman sanan ve işlediği en büyük günahı dahi mubah gören bir anlayışın gelişmesinde etkili olmuştur.

Jön Türkler, Batı'da meydana gelen maddî terakkînin fikrî temellerini ve gelişme sürecindeki temel dinamikleri yeterince

araştırmadıklarından bir diğer ifadeyle modernleşme hakkında şeklî ve sathî bir bilgiye sahip olduklarından Hıristiyan âleminde meydana gelen bilim-din mücadelesinin müslüman toplumlarda da meydana geleceğini düşünmüşler ve İslâm ile bilimin uyuşmasını imkân dâhilinde görmemişlerdir.

Batı merkezli modernleşme rüzgârı dinin beslediği siyâsî, ahlâkî ve kültürel alanda büyük tahribat yaptığından toplumun asırlık kurumları derin sarsıntılar geçirmiş, mevcut nizam alt üst olmuştur. Kıymetler sisteminin bu şekilde yıkılması, fertlerin inanma kabiliyet ve iradelerinin zayıflamasına, bunlara duyulan ilginin azalmasına ve dinî değer ve hükümlerin zorlukla tesis ve teşekkülüne sebep olmuştur. Bu sebeple insanlar arasında dinî değerlere karşı şüpheyle yaklaşmak veya lakayt durmak yaygınlık kazanmıştır.

Modernleşme döneminde "peygamberliği inkâr", sadece aklın ve müspet bilime dayalı verilerin geçerliliğini kabul ederek, ferdî veya ictimâî hayatta vahye dolayısıyla peygambere bir alan bırakılmamak şeklinde ortaya çıkmıştır. Avrupa'da dine ve dinî değerlere karşı oluşan bir tepki neticesinde mânevî değerler önemini kaybederken, peygamberlik müessesesi de bundan nasibini almıştır. Modernistlerin en çok önem atfettikleri konu, Kur'ân-ı Kerîm'in çağdaş bir yorumunun yapılması olduğundan bu istikamette hadîslerin tamamına yakını göz ardı edilmiştir.

Modernleşme döneminde Batı'yı kurtardığı düşünülen anlayışın İslâm âlemini de kurtaracağı düşüncesinden hareket edildiği için tahrif edilmiş Hıristiyanlık ile ilâhilik vasfını, dolayısıyla orijinalliğini muhafaza eden İslâm, aynı kefeye konularak âdeta bizim de bir "Luther'imiz olsun" edasıyla İslâmî esasların yerine Batılı kavramlar ve değerler ikâme edilmeye çalışılmıştır.

Modernist düşüncenin ilkeleri doğrultusunda gözlem ve deneyin esas alındığı bilgiye dayalı verilerin kesin doğrular kabul

edildiği bir dönemde, gaybî bir konu olan "âhiret inancının" toplumda zayıfladığı görülmüştür. Gittikçe gelişen tabiat ilimlerinin dünya hayatının birçok noktasında başarılı projeler gerçekleştirmesi, dünyevî nimetlere ilginin artmasına yol açtığında bu durum insanların uhrevî hayatı unutmalarında veya göz ardı etmelerinde etkili olmuştur. Pozitif düşünce doğrultusunda insanların maddeye ve dünyaya gereğinden fazla ehemmiyet verip, onunla yoğun bir şekilde meşgul olmaları mâneviyâtın, dolayısıyla uhrevî olanın geri planda kalmasını teşvik etmiştir.

Son devir kelâmcılarından Abdullatif Harpûtî ; müşahede ve tecrübenin esas alındığı bilgiler ile aklın ürettiği fikir ve nazarı, Kur'ân-ı Kerîm'deki "hikmet" kelimesinin ifade ettiği mâna çerçevesinde değerlendirerek dinî değerlerde oluşturulmaya çalışılan şüphelere mâni olmaya çalışmıştır. Filibeli Ahmed Hilmi ise *inkârcıları* yarı bilgili ve yarı aydın olarak görerek, ilim ve fennin kişiyi imâna sevk edeceğini ifade etmiş ve modern düşüncenin inançlar üzerinde yaptığı tahribatı azaltmayı düşünmüştür. İsmail Hakkı İzmirli ise "His ve tecrübe âleminde kifâyeti görülmeyen aklın; gayb âleminde, mebde ve meâda ait ma'lumât hususunda kifâyeti görülemeyeceğini" söyleyerek modern düşünenin dinamiklerine duyulan aşırı güveni tenkit etmiştir.

Netice itibariyle, Jön Türk hareketi asırlardır İslâm'ın şekil ve yön verdiği bir toplumu değiştirmek ve dönüştürmek isterken itikâdî esaslar başta olmak üzere İslâmi birçok değerin ortadan kaldırılmasında etkili olmuş, toplumu ayakta tutan kurumların itibar kaybetmesine veya yıkılmasına öncülük etmiştir. Jön Türkler, Osmanlı'nın son döneminde müslümanların inançlarında tereddütler ve şüpheler uyandırarak onların mânevî buhrânına sürüklenmesinde büyük rol oynadıkları gibi, fikirleri Cumhuriyet devrinin idarecilerine de ilham kaynağı olduğundan tesirleri uzun müddet devam etmiştir. Bir İslâm devleti olmanın yanında inanç ve etnik köken açısından farklıl unsûrların beraber yaşadığı bir

imparatorluğun dinamikleri dikkate alınmadan girişilen Batı kaynaklı bir modernleşme hareketi, toplumun şiddetli sarsıntılar geçirmesine sebep olmuş, bunun en büyük etkisi de itikâd ve amel temelinde İslâm'ın esaslarının hayata geçirilmesinde yaşanmıştır.

Jön Türkler siyâsî sâiklerle hareket etmeyip, Batı'da meydan gelen ilerlemenin gerçek sebeplerini anlayabilselerdi ve enerjilerini Avrupa'daki ulûm ve fünûnun Osmanlı'ya transferinde kullanabilselerdi, Osmanlı modernleşmesi daha sağlıklı yüreyebilirdi. Osmalı'da Jön Türklerin etkili olduğu modernleşme hareketi toplumun inanç esaslarını ve bu kunudaki hassasiyetlerini dikkate alınarak yürütülmüş olsaydı, medeniyet yalunda daha çok mesafe alınabilirdi. Jön Türk hareketi, kilise-bilim çatışmasının etkisinde gelişen düşüncenin etkisinde kalmayıp, İslâm'ın medeniyeti teşvik ettiğini gerçeğini dikkata alarak hareketlerine yön verselerdi, toplumun modernleşmesine müspet mâna katkı sağlayabilirlerdi. Jön Türkler, İslâm ile bilimin uyuşmayacağı gibi yanlış bir algıya kapılmayıp, İslâmî esaslarda refom yapma veya İslâm'ın sosyal hayattaki fonksiyonunu yok etme gayretine girmeselerdi, müslümanların inanç hayatında meydana gelen sarsıntılar bu kadar derin ve yıkıcı olmazdı.

Kaynaklar

Abdullah Cevdet, *İctihad*, 31 Kânun-ı evvel 1921

______, *Müslümanlar Uyanın, İkaz-ı Müslim*, Mısır 1907

Abdurrahman Şeref Efendi, *Tarih Musâhabeleri*, Ankara 1985

Adıvar, Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul 1994

______, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1991

Ahmed Lütfi Efendi, *Vak'anüvîs Ahmed Lûtfi Efendi Tarihi*, nşr. Yücel Demirel, İstanbul 1999

Ahmed Midhat Efendi, *Üss-i İnkılâp*, İstanbul 2004

______, *Beşir Fuad*, nşr. N. Ahmet Özalp, İstanbul 1996

Ahmed Rıza Bey, *Batının Politik* Ahlâk*sızlığı*, İstanbul 2004

Ahmed Vefik Paşa, *Lehçe-i Osmanî*, Dersaâdet 1293

Akay, Hasan, *Tanzimât Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirler*, İstanbul 1998

Akçura, Yusuf, *Yeni Türk Devleti'nin Öncüleri*, Ankara 1981

Akün, Ömer Faruk, "Şinasi", *İA*, İstanbul 1970

Akyıldız, Ali, "Tanzimat", *DİA*, XL, İstanbul 2011

Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara 1985

Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul 2010

Algar, Hamid, "*İmâm-ı Rabbânî*", *DİA*, XXII, İstanbul 2000

Ali Suâvi, *Hukûku'ş-şevâri*, İstanbul 1324

Aliyyü'l-kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber*, Beyrut 1984

______, *Şerhu'l-Emâlî*, İstanbul ts.

Altıntaş, Ramazan, *Din ve Sekülerleşme*, İstanbul 2005

_______, *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet*, İstanbul 2003

Âlûsî, Şihâbüddin Mahmud, *Rûhu'l-Maânî*, Beyrut 1998

Âmidi, Seyfüddîn, *Ebkâru'l-efkâr fî usûlü'd-dîn*, nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire 2004.

Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ankara 2008

Aslan, Adnan, "Geleneksel Ekolün Modernizm Eleştiri ve İslâm Düşüncesine Yansımaları", *İslâm ve Modernleşme*, İstanbul 1997

Atatürk, Mustafa Kemal, *Nutuk*, Ankara 1989

Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983

Auguste Comte, *İslâmiyet ve Pozitivizm*, nşr. Christian Cherfils, çev. Özkan Gözel, İstanbul 2008.

Ay, Mahmud, "Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Moderne Dönüşümü", *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, Elazığ 2004

Aydın, Hüseyin, "Tanzimât'tan Cumhuriyet'e Tanrı Tasavvurunda Yaşanan Değişmeler ve Deist İman", *U.Ü.İ.F.D.* Sy.6, c.8 (1999)

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Ankara 1996

Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Kâhire, 1972

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir et-Temimî, *Usûlu'd-dîn*, Beyrut 1981

_______, *el-Fark beyne'l-fırak*, Beyrut 1990

Bâkıllânî, Kâdı Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib, *et-Temhîd*, nşr. İmâdüddîn Amed Haydar, Beyrut 1987

Baloğlu, Bülent, *İzmirli İsmail Hakkı'nın "Yeni İlm-i Kelâm" Anlayışı*, İzmirli İsmail Hakkı, Ankara 1990

Banarlı, Nihad Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1987

Başgil, Ali Fuat, *Din ve Laiklik*, İstanbul 1979

Bedevî, Abdurrahman, *Min Târihi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, Kahire 1993

Beyâzîzâde, Kemaleddin, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, nşr. M. Zahid el-Kevserî, Kahire 1949

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 2008

Bilmen, Ömer Nasûhî, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul ts.

Blunt, W. Scawen, *The Future of Islam*, London 1882

Bolay, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul 1981

______, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Ankara ts.

______, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1980

______, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, İstanbul 1966.

Buhâri, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-sahîh*, Kâhire 1313

Buzpınar, *II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Hilafetine Muhalefetin Ortaya Çıkışı: 1877-1882", Hilâfet Risaleleri II*, İstanbul 2002

Büyükkara, Mehmet Ali, *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, İstanbul 2006

Celal Nuri, *Mukadderât-ı Târihiyye*, İstanbul 1330

______,*Târih-i İstikbâl*, İstanbul 1331

_____, *İttihâd-ı İslâm*, İstanbul 1331

Cerrahoğlu, İsmail, "İlhad Kelimesinin Anlamı ve Memleketimizdeki İlhad Hareketleri", *İslâmî Araştırmalar*, Sy. 5, 1987

Charles Darwin, *On The Origin of Species by Means of Natural Selection*, London 1859

Cevdet Paşa, *Tarih*, İstanbul 1994

______, *Tezâkir*, nşr. Cavid Baysun, Ankara 1991

______, *Ma'rûzât*, nşr. Yusuf Halaçoğlu, İstanbul 1980

Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, nşr. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1987

______, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul, ts.

Cüveynî, Ebû'l- Meâli İmâmu'l-Haremeyn Rüknüddîn, *el-İrşâd ilâ kavâtı'ı'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, nşr. Esad Temimî, Beyrut 1992

Çağatay, Neşet, "*Vehhabilik*", *İA*, İstanbul 1986

Çavdar, Tevfik, *İttihad ve* Terakkî, İstanbul 1991

Çelik, Hüseyin, *Ali Suavî ve Dönemi*, İstanbul 1994

Çetin, Atilla, "*Hayreddin Paşa*", *DİA*, İstanbul 1998

Danişmend, İsmail Hami, *Batı Kaynaklarına Göre İslam Medeniyeti*, İstanbul 1989.

_________, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul 1972.

Davinson, Roderic H., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform, 1856-1876*, çev. Osman Akınhay, İstanbul 2005

Demirhan, Ahmet, *Modernlik*, İstanbul 2004

Denkel, Arda, "Modern Düşüncenin Ortaya Çıkışı", *16. Yüzyıl'dan 18. Yüzyıl'a Çağdaş Kültürün Oluşumu"*, İstanbul 1986

Dihlevî, Şâh Veliyyullâh, *Huccetullâhi'l-bâliga*, Beyrut 1992

Dorinda Outram, *Aydınlanma*, çev. Sevda Çalışkan-Hamit Çalışkan, Ankara 2007

Dursun, Davut, "Din ve Vicdan Hürriyetinin Siyasal Sistem Açısından Anlamı ve Uygulaması", *Doğu ve Batı'da İnsan Hakları*, Ankara 1996

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, es-Sicistânî, *Sünen*, İstanbul ts.

Ebüssuûd, Efendi, *İrşâdü'l-aklı's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Kahire 1980

Edward Said, *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, İstanbul 2008

Engelhard, Edouard, *Türkiye ve Tanzimât*, çev. Ali Reşad, İstanbul 1328

Eren, A. Cevat, "Tanzimât", XI, *İA*, İstanbul 1970

Ergin, Osman, *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul 1977

Erik, Jan Zürcher, *Milli Mücadelede İttihatçılık* (1905-1926), çev. Nüzhet Salihoğlu, İstanbul 210

Ernest Edmondson Ramsour, *Genç Türkler ve* İttihat ve Terakkî, çev. Hacasan Yüncü, İstanbul 2009

Ertürk, Hüsamettin, *İki Devrin Perde Arkası*, İstanbul 1996

Eryılmaz, Bilal, *Osmanlı Devletinde Millet Sistemi*, İstanbul 1992

Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Beyrut 1990

______, *el-Lüma'*, Kahire ts

_____, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, nşr. Abbas Sabbağ, Beyrut 1994

Étienne Gilson, *Ateizmin Çıkmazı*, çev. Veysel Uysal, İstanbul 1994

Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara 1996

Filibeli Ahmet Hilmi, *Allah'ı İnkar Mümkün mü?*, İstanbul 1979

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir, *el-Okyânusü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, çev. Âsım Efendi, İstanbul, 1305

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l- i'tikâd*, Kahire 1972

______, *Faysalü't-tefrika*, Beyrut, 1994

______, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1981

______, *el-Münkız mine'd-dalâl*, nşr. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut 1997

______, *Kavîdü'l-akâid*, Beyrut ts.

Gencer, Bedri, *İslam'da Modernleşme*, Ankara 1008

Graham E. Fuller, *Siyasal İslâm'ın Geleceği*, çev. Mustafa Acar, İstanbul 2005

Gotthart Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, çev. Hayrullah Örs, Ankara 1972

Gökalp, Ziya *Türkçülüğün Esasları*, nşr. Mehmet Kaplan, İstanbul 1990

______, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Ankara 1976

Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Konya, 1988

Görgün, Tahsin, " Türkiye'de İslam Düşüncesinin Geleceği ve İslâmî Düşünce Geleneği", *İslâm, Gelenek ve Yenileşme*, İstanbul 1996

Gustave Le Bon, *İlm-i ruh-i ictimâî*, çev. Abdullah Cevdet, İstanbul 1924

Gümüşoğlu, Hasan, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul 2009

______, *İntikalinden İlgasına Osmanlı'da Hilâfet*, İstanbul 2011

______, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*, İstanbul 2011

______, İmanın Artması-Eksilmesi Meselesi ve Amel ile İlişkisi", Diyanet İlmi Dergi, c.44, Sy. 2, 2008

Güngör, Erol, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul 1981

Güzel, Cemal, "Türkiye'de Maddecilik ve Maddecilik Karşıtı Görüşler", *H.Ü.E.F.D.* c. 19, Sy/ss. 63-81

Hâkimiyet-i Milliye

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi (Kavramlar ve Akımlar)*, İstanbul 1976
Hanioğlu, M. Şükrü, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul ts.
______, *Osmanlı İttihâd ve Terakkî Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İstanbul 1985.
______, "Batılılaşmak", *DİA*, V, İstanbul 1992
Hasan Hanefî, "et-Tiyârâtu's-selefiye el-muâsıra ve Alâkatuhâ bi't-tiyari's-selefiyi't-târihi", *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, İstanbul 2004
Harpûtî, Abdullatif, *Tenkîhü'l-kelâm fî akâid-i ehli'l-İslâm*, Dersaâdet 1330
Hatipoğlu, İbrahim, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, İstanbul 2010
_____, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, İstanbul 2010
Hayreddin Paşa, Tunuslu, *En Emin Yol*, çev. Alev Alatlı-Şehabettin Yalçın, İstanbul 2004
Heyet, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul 1990
Hocaoğlu, Durmuş, "Tebliğ Müzakeresi", *İslâm ve Modernleşme*, İstanbul 1997
Hüseyin Kazım Kadri, *Bir Milletin Dirilişi*, İstanbul 2008
İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünen*, Kahire 1953
İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut 1994
İbnü'l-Hümam, Kemaleddîn, *el-Müsâyere*, İstanbul 1979
İbrahim Müteferrika, *Usûlü'l-hikem fi nizâmı'l-ümem (Milletlerin Düzeninde İlmî Usüller)*, nşr. Ömer Okutan, İstanbul 1990
İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Hori, İstanbul 1964
İmâm-ı A'zam, Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-ekber*, nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992
______, *el-Vasıyye*, nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992
______, *el-Fıkhu'l-ebsat*, nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992.
______, *el-Âlim ve'l-müteallim*, nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992

İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Faruk Serhendî, *Mektubât*, İstanbul ts.
______, *İsbâtü'n-nübüvve*, İstanbul 1986
______, *Risâletü reddi ravâfiz*, İstanbul 1984
İnal, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal, *Son Sadrazamlar*, İstanbul 1982
________, *Son Asır Türk Şairleri*, İstanbul 1970
İskilipli M. Atıf, "İctihad ve Din-i İslâm'ı Asrîleştirmek", *Mahfel*, Sy. 7 (1339).
İslâm Mecmuası, Sy. 45 (1334)
"İslâmiyet ve Asrî Medeniyet", *İslam Mecmuası*, Sy. 52 (1335).
İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, İstanbul 1341
Jeremy, Black, "Avrupa Devletlerinin Savaş Alanı Akdeniz: 1700-1900" *Tarih Boyunca Akdeniz Uygarlıkları*, nşr. David Abulafia, İstanbul 2005
Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l- Usûli'l-hamse*, Beyrut 2001
Kâdı Beyzavî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Mısır 1330.
Kaplan, Mehmet, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I*, İstanbul 2006
________, *Nesillerin Ruhu*, İstanbul 2010
Kara, İsmail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul 1987
______, "Türkiye'de Din ve Modernleşme", *Modernleşme, İslâm Dünyası ve Türkiye*, İstanbul 2001
______, *Din İle Modernleşme Arasında*, İstanbul 2005
______, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm*, İstanbul 2008
Karadağ, Raif, *Muhteşem İmparatorluğu Yıkanlar*, İstanbul 1978
Karal, E. Ziya, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1995
Karl Marx, *Introduction to A Contribution to the Critique Of Hegel's Philosophy of Right*, New York 1976
Karl Marx-Frederick Engels, *Manifesto of the Communist Party, New York 1908*
Karpat, Kemal, *İslâm'ın Siyasallaşması*, İstanbul 2001
Karabekir, Kazım, *İttihad ve* Terakkî *Cemiyet*, İstanbul 2009
Kayalı, Hasan, *Jön Türkler ve Araplar*, İstanbul 2003

Keşmî, M. Haşim, *Berekât İmâm-ı Rabbânî ve Yolundakiler*, çev. A. Fârûk Meyân, İstanbul 1976

Kılavuz, Sâim, *İman-Küfür Sınırı*, İstanbul 1990

Kodaman, Bayram, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara 1991

Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, Ankara 2002

Kudûrî, Ebu'l-Hasen, *Muhtasaru'l-Kudûrî*, İstanbul 1319

Kuntay, Midhat Cemal, *Sarıklı İhtilalci Ali Suavi*, İstanbul 1946

Kuran, Ahmed Bedevi, *İnkılap Tarihimizde Jön Türkler*, İstanbul 2000

Kuran, Ercüment, *Türkiye'nin Batılılaşma ve Millî Meseleleri*, Ankara 2007

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire 1959

Lothrop Stoddard, *Yeni Alem-i İslâm*, çev. Ali Rıza Seyfi, İstanbul 1338

Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Ankara 1991

Macit, Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz, İstanbul 2008

_____, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1987

Macit, Nadim, *Şirk ve Müşrik Toplum*, Konya 1992

_____, "Osmanlı Modernleşmesinde "Jön Türk" Hareketinin Din-Siyaset Anlayışı", *Dinî Araştırmalar*, c. 5, Sy. 2, (1999)

Mahfel Mecmuası, Sy. 52, c. 5 (1338)

Mahmood Mamdani, *İyi Müslüman, Kötü Müslüman*, çev. Sevinç Altınçekiç, İstanbul 2005

Mardin, Şerif, *Jön Türklerin* Siyâsî *Fikirleri 1895-1908*, İstanbul 1992

_____, *Türkiye'de din ve siyaset*, İstanbul 1999

Mahmûd Celâleddin Paşa, *Mirat-ı Hakikat*, Dersaadet 1326

M. Muhammed Hüseyin, *Modernizmin İslam Dünyasına Girişi*, çev. Sezai Özel, İstanbul 1986

Max Weber, *Protestan* Ahlâkı *ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Gülistan Solmaz, Ankara 2011

Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbü't-Tevhid,* nşr. Fethullah Huleyf, İskenderiye ts

_______, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, nşr. Fatıma Yusuf el-Hıyamî, Beyrut 2004

_______, *Tevilâtu'Ehi's-Sünne,* nşr. İbrahim Avazeyn-es-Seyyid Avezeyn, Kâhire 1994

_______, *Te'vîlât'ü Ehli's-sünne*, Hacı Selimağa Ktp. nr. 40, 239avr.

Mâverdî, Ebû Hasen Ali b. Muhammed b. Hatib, *A'lâmü'n-nübüvve*, nşr. Muhammed Şerif Bekr, Beyrut 1992

Mehmed Fehmi Efendi, *Hikmet-i Hukuk-ı İslâmiye*, İstanbul 1329

Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtü'l-kulûb*, Beyrut 1997

Mustafa Nuri Paşa, *Netâyic'ül-vukuât,* nşr. Neşet Çağatay, Ankara 1992

Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem*, Beyrut 1992

_______, *Dinî Mücedditler*, İstanbul 1977

Mustafa Sâmi Efendi, *Bir Osmanlı Bürokratının Avrupa İzlenimleri, Avrupa Risâlesi*, nşr. M Fatih Andı, İstanbul 1996

Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccac el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, İstanbul ts.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm,* çev. Sara Büyükduru, İstanbul 2001

Nedvi, Ebu'l-Hasan Ali el- Hüseynî, *Yeniden İslama*, İstanbul 1967

_______, *el-İmâm es-Serhindî hayâtuh ve âmâluh*, Kuveyt 1994.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebsıratu'l-edille fî usûli'd-dîn* nşr. Claude Salâme, Dımaşk 1993

Okay, M. Orhan, *İlk Türk Pozitivist ve Natüralist Beşir Fuad*, İstanbul 1969

Olivier Roy, *Siyasal İslam'ın İflası*, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul 1994

_______, *Küreselleşen İslam, çev. Haldun Bayır, İstanbul 2003*

Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul 2006

Öner, Necati, *Stres ve Dinî İnanç*, Ankara 1989

Özcan, Hanefi, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul 1992

Öz, Mustafa, "Muhammed b. Abdülvehhâb", *DİA, XXX*, İstanbul 2005

Özervarlı, M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1988

_______, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmet Şerafeddin'in "İctimâî İlm-i Kelâm"ı, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sy. 3, 1999

_______,"Ehl-i Sünneti Meydana Getiren Ana Mezheplerin Temel İtikâdî Düşüncesi" *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, İstanbul 2006

______, "Muhammed Abduh", *DİA*, XXX, İstanbul 2005

Özgen, Mustafa, *İmâm-ı Rabbânî Ulûhiyet ve Nübüvvet Anlayışı*, Konya 2007

Paul Gentizon, *Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu*, çev. Fethi Ülkü, Ankara, 1995

Peter Childs, *Modernizm*, çev. Vural Yıldırım, Ankara 2003

Peyam-ı Sabah

Pezdevî, Sadru'l-İslâm Muhammed, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss, Kahire 1963

Polat, Nazım H. "İctihad", *DİA*, İstanbul 2001, XXI

Rakipoğlu, Numan, *Seküler Atlas*, İstanbul 2011

Râzî, Fahreddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut ts.

_____, *el-Erbaîn fî usûli'd-dîn*, Kahire 1986.

Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidaye*, nşr. Bekir Topaloğlu, Ankara 1993

Safa, Peyami, *Din, İnkılap, İrtica*, İstanbul 1978

Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, nşr. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul 1993

Sarıkaya, Yaşar, *Medreseler ve Modernleşme*, İstanbul 1997

Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*, New York 1957

Songar, Ayhan, *İnsan ve Din*, Ankara 1990

Sungu, İhsan, *Tanzimât ve Yeni Osmanlılar*, İstanbul 1940

Şarânî, Abdulvahhâb b. Ahmed, *el-Yevâkît ve'l-cevâhir*, Kahire, 1959

Şehristânî, Abdulkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Emîr Ali Mehna-Ali Hasan Fâ'ur, Beyrut 1993

Şemseddîn Sami, *Kâmus-ı Türkî*, İstanbul 1317

Taftazânî, Sa'du'dîn Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, Dersaâdet 1326
________, *Şerhu'l-Makâsıd*, nşr. Abdurrahman U'meyrâ, Beyrut 1989
Tanin
Tanpınar, Ahmet Hamdi, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 2006
Tansel, Fevziye Abdullah, *Nâmık Kemâl'in Husûsî Mektupları III*, Ankara 1973
______, *Şinasi, Makaleler Külliyât IV*, Ankara 1960
Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Mevzûâtu'l-ulûm*, Dersaâdet 1313.
Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfü ıstılahâti'l-fünûn*, Beyrut ts
Tekeli, İlhan, *Modernizm, Modernite ve Türkiye'nin Kent Planlama Tarihi*, İstanbul 2009.
Tepedelenlioğlu, N. Nazif, *Sultan II. Abdülhamid ve Osmanlı İmparatorluğunda Komitacılar*, İstanbul 1978
Tevfik, Ebuzziya, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, nşr. Şemsettin Kutlu, İstanbul 1973
Tevhid-i Efkâr
The New York Times
Thomas Paine, *The Age Of Reason*, London 1796.
Tirmizî, Ebû İsa Muhammed, *Sünen*, İstanbul ts.
Topaloğlu, Bekir, "Cehennem", *DİA*, VII, İstanbul1993
Topaloğlu, Aydın, "*İslâm ve Modernleşme* (Tebliğ Müzakeresi), İstanbul 1997
_______, "Teizm", *DİA*, XL, İstanbul 2011
Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, Konya 1990
Tosun Necdet, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhendî*, İstanbul 2005,
Toynbee, Arnold, *Türkiye -Bir Devletin Yeniden Doğuşu*, çev. Kasım Yargıcı, İstanbul 1971
______, *1920'ler Türkiye, Hilâfetin İlgası*, İstanbul 1998
______, *Tarihçi Açısından Din*, çev. İbrahim Canan, İstanbul 1978
_____, *Medeniyet Yargılanıyor*, çev. Ufuk Uyan, İstanbul 1980

Tunçay, Mete, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması*, İstanbul 2005.

Tural, Secaattin, *Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Din Duygusu*, İstanbul 2003.

Turan, Şerafettin, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, Ankara 2006

Tunaya, Tarık Zafer *İslâmcılık Akımı*, İstanbul 2007

_______, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, İstanbul 2009

Turhan, Mümtaz, *Garplılaşmanın Neresindeyiz*, İstanbul 1980

Tüccarzâde İbrahim Hilmi, *Avrupalılaşmak Felaketlerimizin Esbabı*, Dersaadet 1332

Uçman, Abdullah "Ali Suâvi", *DİA*, II, İstanbul 1989

Uzer, Tahsin, *Makedonya Eşkiyalık Tarihi ve Son Osmanlı Yönetimi*, Ankara 1999

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1979

Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Lûtfi Ay, İstanbul 1995

Yaltkaya, M. Şerafeddin, "İctimâî İlm-i Kelâm", *İslâm Mecmuası*, Sy. 19, (1333)

Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul ts.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul 1979

_____, *Makaleler I*, İstanbul 1997

Zeki Mesud, "Avrupalılaşmak, Asrîleşmek", *Hayat Mecmuası*, Sy. 4, 23 Kanûn-ı Evvel 1926

İndeks

B

C-Ç

D

I-İ

N

O-Ö

P

R

S-Ş

T

U-Ü

V

W

Y

Z

MODERNİZM'İN İNANÇ HAYATINA ETKİLERİ VE JÖN TÜRKLÜK

Mac Farlane 1847 yılında *"dinsizliğin el kitabı"* olarak vasıfladığı Baron d'Holbach'ın *"Systéme de la Nature"* isimli eserini tıbbiyeli bir Türk gencinin okuduğunu görünce çok şaşırır. Okunan kısımların özellikle *"Tanrının varlığına inanmanın saçmalığı, ruhun ölmezliğine inanmanın imkânsızlığına"* dâir yerler olduğunu belirten Farlane, bir Türk doktorun kendisine *"Bu büyük bir eser. Adam büyük feylesof, bütün söyledikleri haklı"* dediğini anlatır.

Modernleşmeyi, materyalizm ve pozitivizm ekseninde yapma mücadelesi veren Jön Türklerin faaliyetlerinin, bir tahrip ve tahrif, dinî esaslarda şüphe uyandırma, insanları inkâra yönelterek inançlarını bozma olduğu söylenebilir.

Çalışmamızda, işte onların görüşlerini açıklayan birkaç örnek:

"Ahmed Rıza ben dinsizim dermiş. Hâşâ, o adam dinsiz değildir. Çünkü o, Comte'un mesleğine inanmış. Demek ki îmân var."

Abdullah Cevdet:

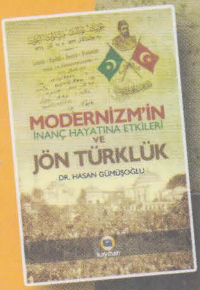
"Halklar aydınlığa kavuştukça özgür düşünce ve akıl, eski doktrinleri yıkacaktır. Dinler, içi oyulmuş yapılar gibi yıkılıp gidecektir..."

Ziya Gökalp, "millî din" hayalini şöyle açıklar:

"Dinin millî şekilde canlandırılması, dinden masalların uzaklaştırılması, ayin ve merasimlerin, hutbenin, ezanın Türkçeleştirilmesi."

Celal Nuri:

"İstikbalde din, sadece vicdana ait olacaktır. Fen ve tecrübe, onun yerini alacak..."



9 786055 996482

www.kayihanyayinlari.com